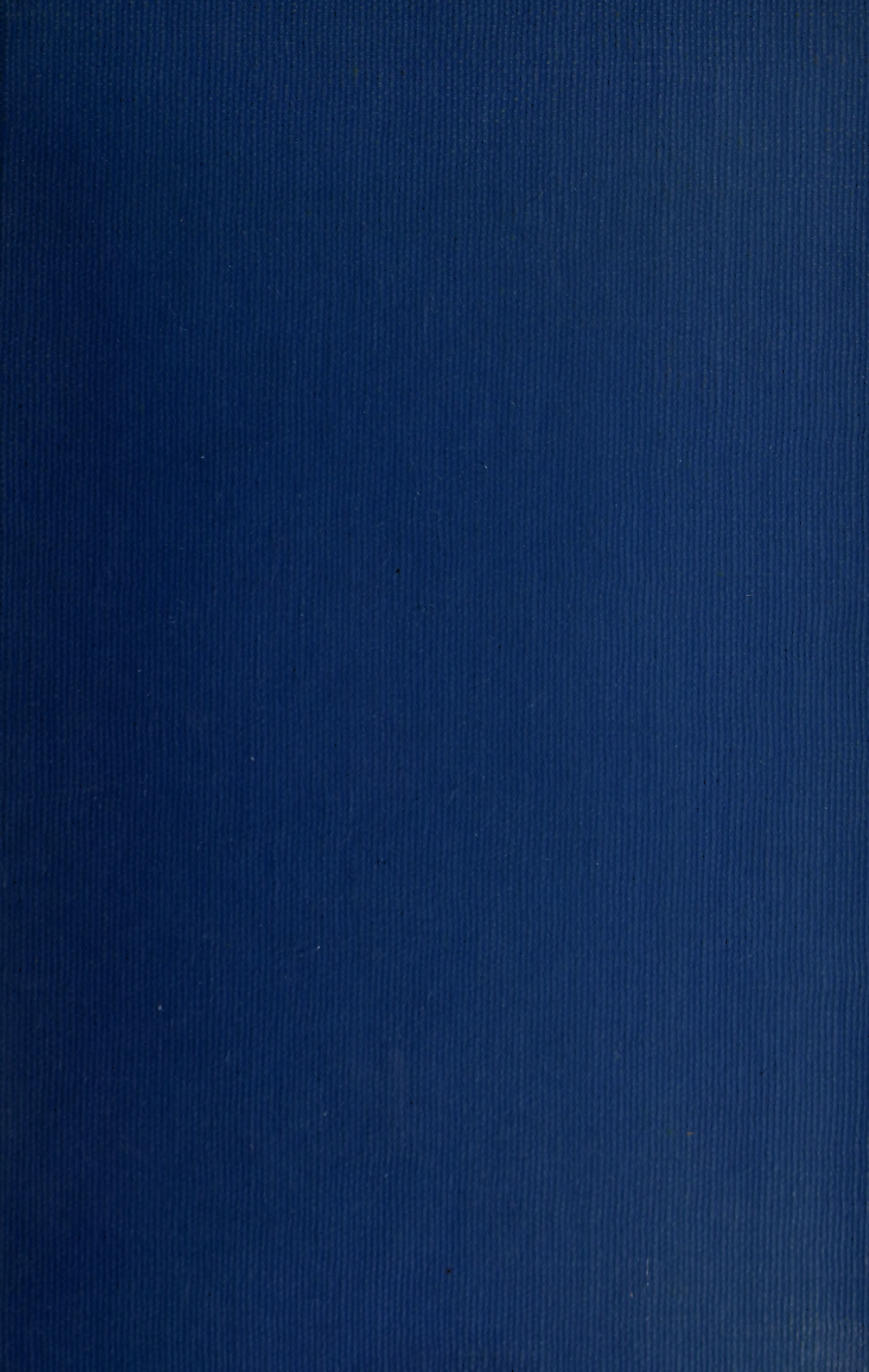
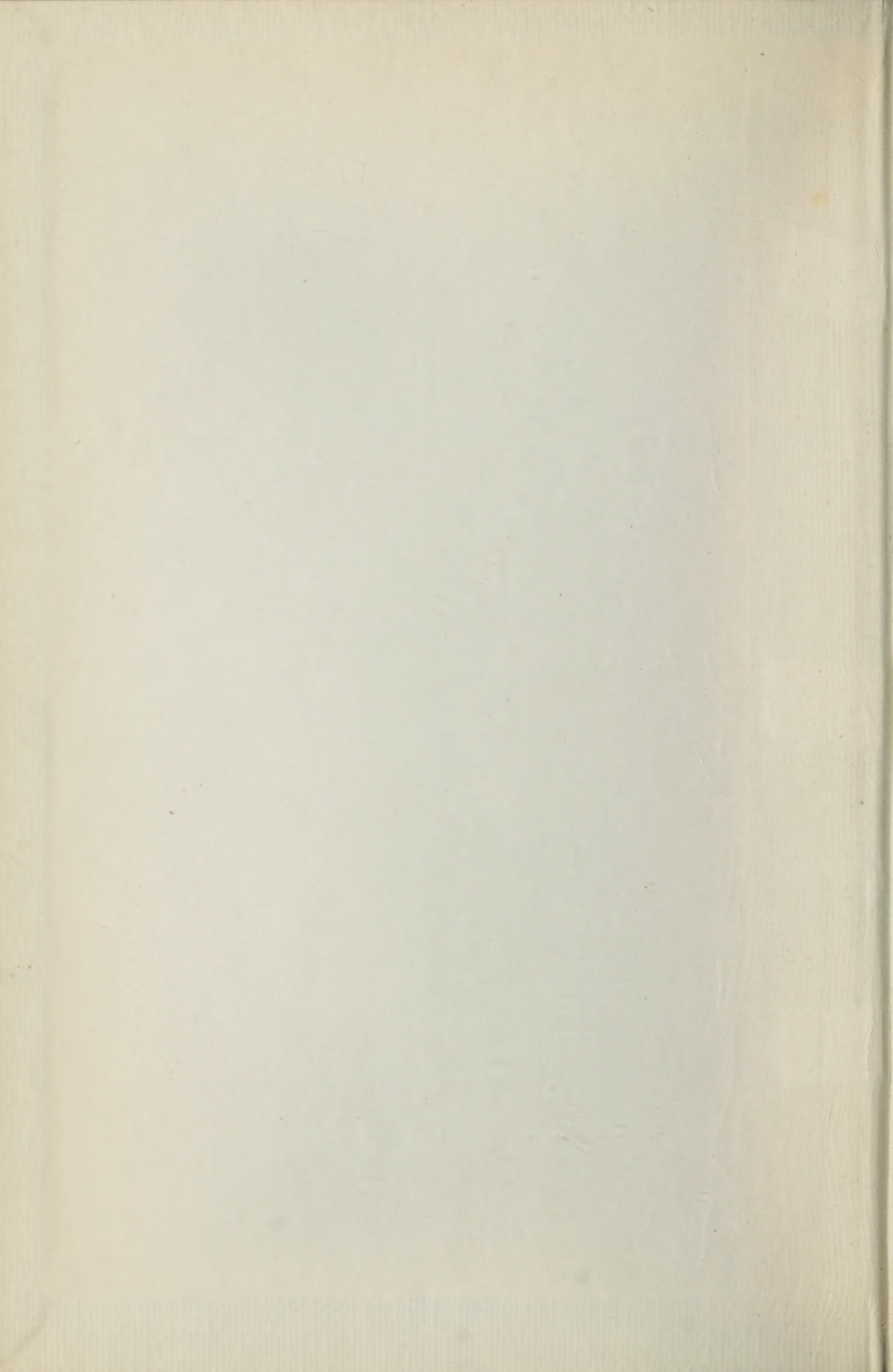
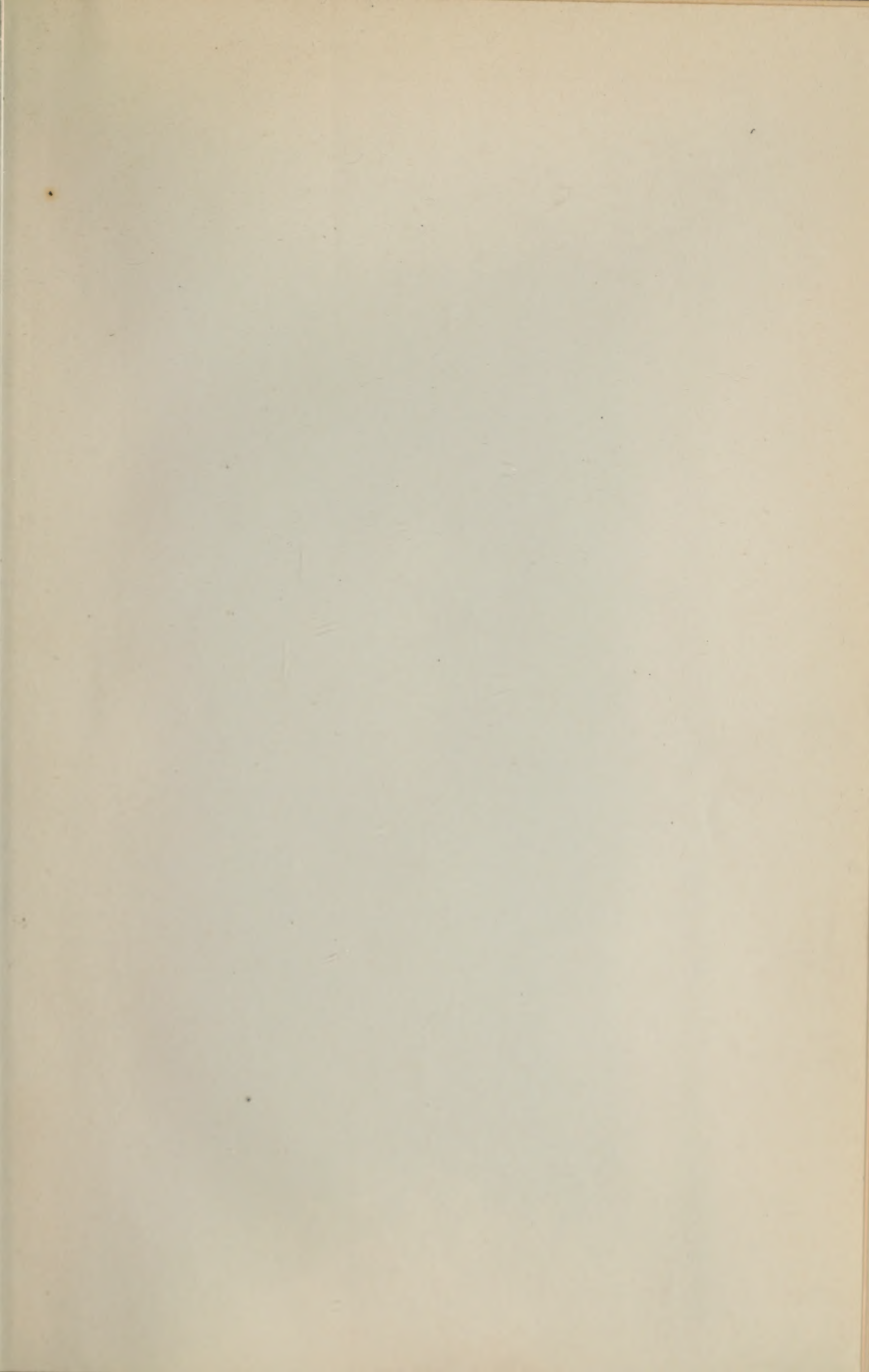
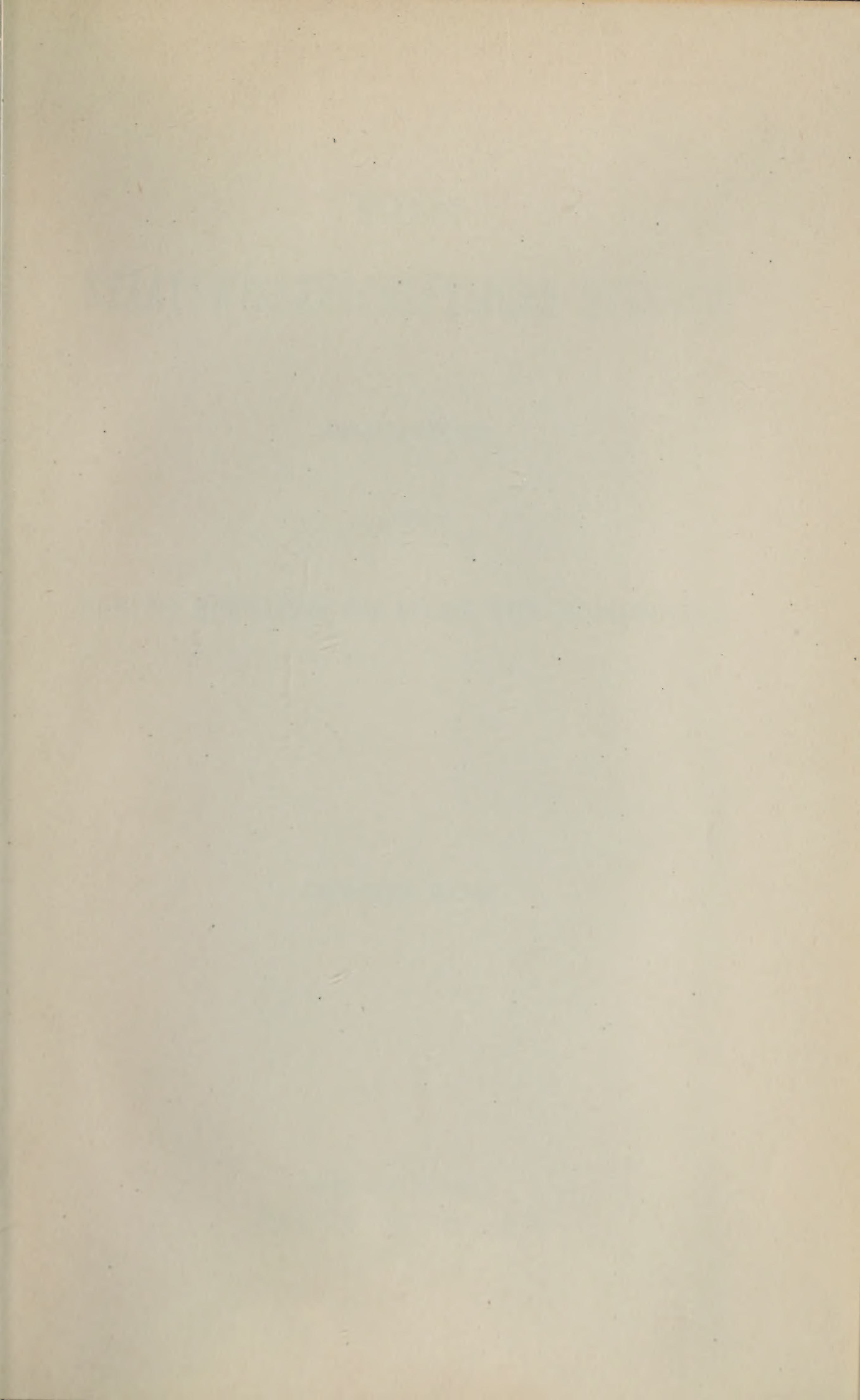
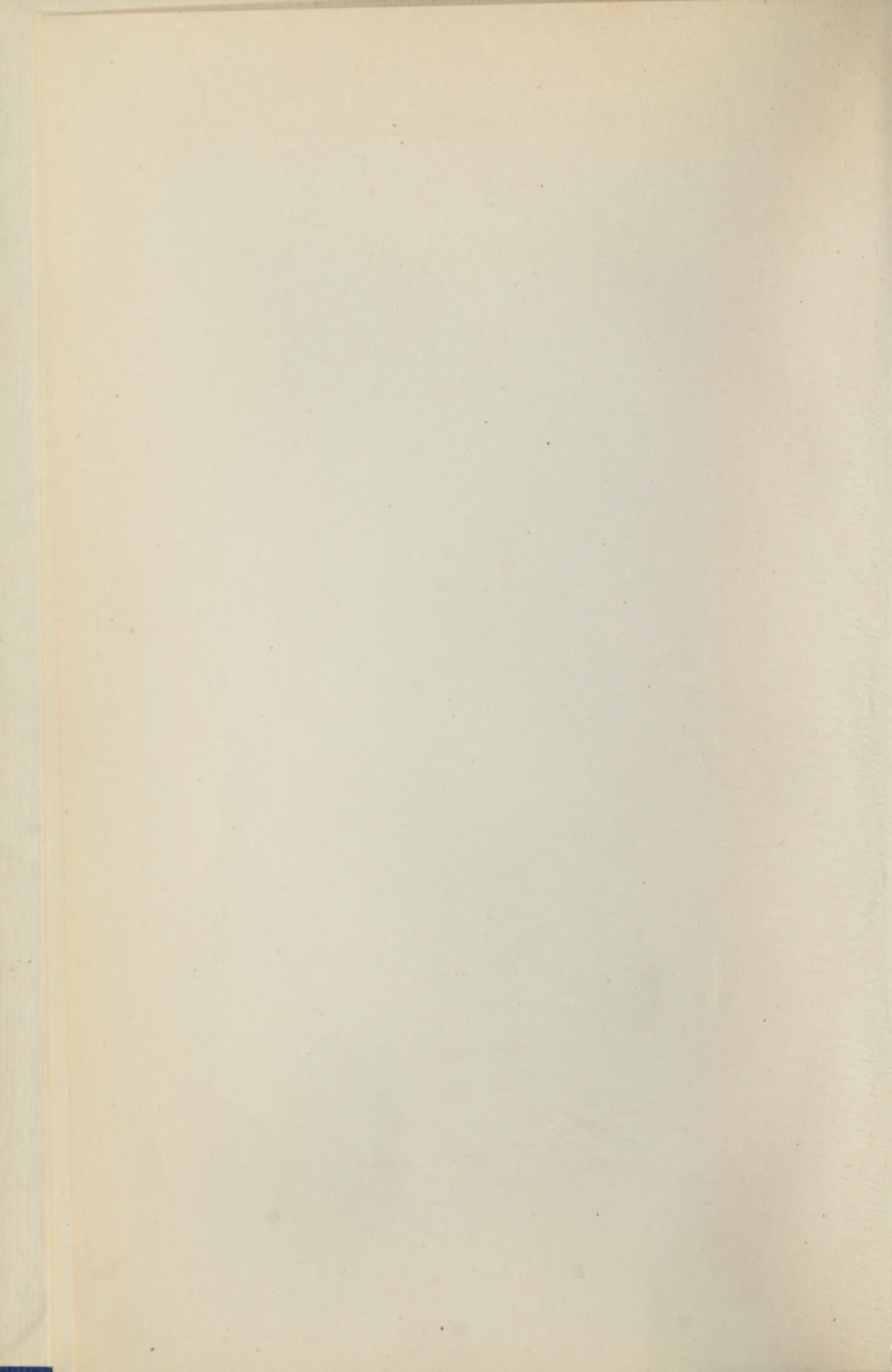










WIENER
STAATSWISSENSCHAFTLICHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN

VON

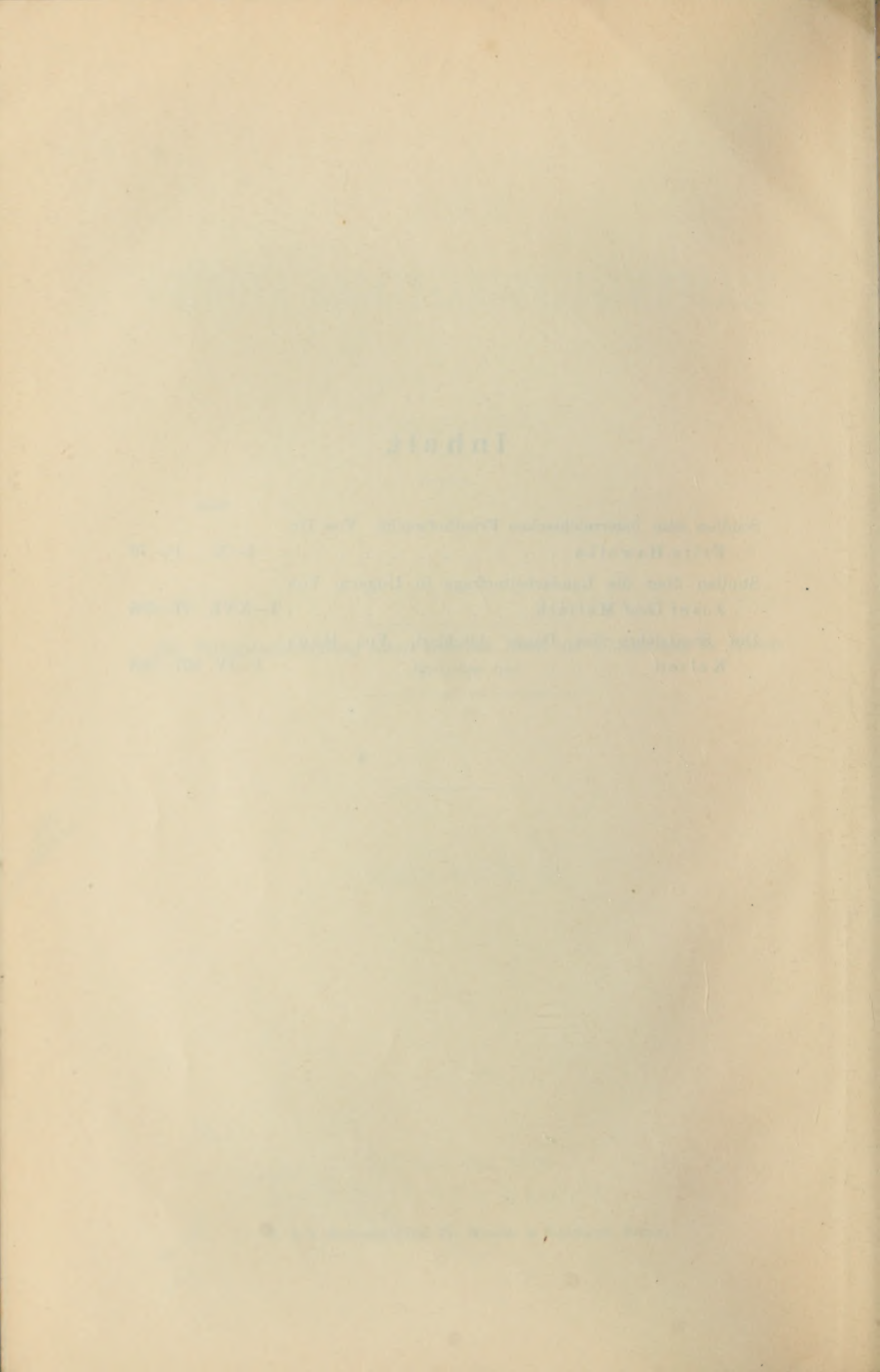
EDMUND BERNATZIK UND EUGEN VON PHILIPPOVICH

SECHSTER BAND.

Wien und Leipzig.
FRANZ DEUTICKE
1905.

K. u. k. Hofbuchdrucker Fr. Winiker & Schickardt, Brünn.

Inhalt.



Wiener Staatswissenschaftliche Studien
herausgegeben von
Edmund Bernatzik und Eugen von Philippovich
in Wien.
Sechster Band. Drittes Heft.

DIE STAATSLEHRE

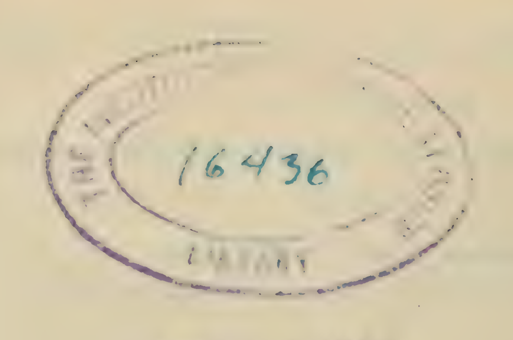
DES

DANTE ALIGHIERI.

VON

HANS KELSEN.

Wien und Leipzig.
FRANZ DEUTICKE
1905.



Verlags-Nr. 1105.

K. u. k. Hofbuchdrucker Fr. Winiker & Schickardt, Brünn.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Über Dante schreiben heißt wohl Eulen nach Athen tragen! In einer sechshundertjährigen Literatur bemühen sich alle gebildeten Nationen der Erde, die Werke des großen Florentiners zu interpretieren. — Eine Schrift wie die vorliegende bedarf daher einer gewissen Rechtfertigung.

Überblickt man die deutsche Danteliteratur, so wird man bemerken, daß es vornehmlich Literaturhistoriker und Philologen waren, die sich mit dem Dichter beschäftigten. Auch die Geschichte der Philosophie hat mit liebevoller Sorgfalt den Platz bestimmt, den Dante in der mittelalterlichen Entwicklung einnimmt. Was der Staatsmann Dante, der einstige Prior von Florenz, der aus seiner Vaterstadt verbannte „Weiße", in der für ihn so verhängnisvollen Lieblingsbeschäftigung der Politik geleistet hat, ist genau untersucht worden, wie er sich zu den großen Parteien seiner Zeit gestellt, welche politischen Ziele er selbst angestrebt, hat man immer wieder erörtert. Insbesondere Dantes Verhältnis zu dem in seinen Tagen wieder brennend gewordenen Konflikte zwischen Kaiser und Papst wurde zum Gegenstand zahlreicher Diskussionen gemacht. Und selbst heute, wo der alte Gegensatz zwischen Kaiser und Papst in dem Kampfe zwischen Staat und Kirche fortlebt, verschmähen es die Parteien nicht, die sechshundertjährige Autorität des großen mittelalterlichen Genies für sich in Anspruch zu nehmen.

Dennoch ist die für das tiefere Verständnis der politischen Stellung Dantes grundlegende, allgemeine Staatsdoktrin des Dichters von juristischer Seite bisher noch nicht systematisch dargestellt oder genügend kritisch untersucht worden.

Diese Lücke auszufüllen, hat sich vorliegende Arbeit zur Aufgabe gesetzt.

Dabei war die Absicht auf ein doppeltes gerichtet: einerseits des Dichters Staatslehre aus dem ganzen Zusammenhange seiner großartigen Welt- und Lebensanschauung zu erklären,

andererseits die Stellung Dantes in der Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre zu fixieren. Dieses Bemühen hat bei Dante neben manchem neuen und originellen Gedanken eine recht weitgehende Abhängigkeit von mittelalterlichen und antiken Vorgängern zu Tage gefördert. Obwohl die Staatsphilosophie des Florentiners hinter seinen dichterischen Leistungen weit zurückbleibt, erscheint es doch begreiflich, daß von den zahlreichen, um die Wende des 13. Jahrhunderts schreibenden Publizisten eigentlich nur der Name Dantes weiteren Kreisen bekannt ist. Denn abgesehen davon, daß die vornehmlich staatstheoretischen Problemen gewidmete Schrift des Dichters „Über die Weltmonarchie" ähnliche Publikationen ihrer Zeit sichtlich übertrifft, ist die Staatslehre Dantes der vorzüglichste Ausdruck der mittelalterlichen Doktrin und dabei, — in vielen Punkten wenigstens, — zugleich deren Überwindung. Darum ist uns auch die Staatslehre Dantes so interessant, weil in ihr der mittelalterliche Scholastiker und der moderne Renaissancemensch Dante miteinander ringen! Und das ist es auch, was uns manche Unklarheit und Inkonsequenz in der Lehre des Dichters verstehen und verzeihen läßt.

Literarhistorische und biographische Exkurse, die mitunter recht nahe lagen, hat sich vorliegende Arbeit aus leicht begreiflichen Gründen versagt. Auch Probleme der Politik wurden nur, soweit dies unerläßlich war, erörtert.

Herrn Professor Dr. Edmund Bernatzik sei an dieser Stelle für das freundliche Interesse und die wirksame Förderung, welche er der Arbeit zuteil werden ließ, der ergebenste Dank ausgesprochen.

Auch gereicht es dem Verfasser zur angenehmen Pflicht, des liebenswürdigen Entgegenkommens zu gedenken, das er von Seite der Herrn Professor Dr. Leo Strisower, Privatdozent Dr. Karl von Ettmeyer und Amanuensis Dr. Michael Burger erfahren hat.

Hans Kelsen.

I. Kapitel.

Die politischen Verhältnisse des 13. Jahrhunderts.

Die Weltlage. — Die politische Lage Italiens. — Die politischen Verhältnisse von Florenz.

a) Die Weltlage.

Das dreizehnte Jahrhundert, welches so viele bedeutende Persönlichkeiten hervorgebracht, hat auch Dante Alighieri geboren, der von Carlyle die „Stimme von zehn schweigenden Jahrhunderten“ [1]) genannt wird, der in seiner „göttlichen Komödie“ das „Schwanenlied“ des sinkenden Mittelalters gesungen hat. Durch seine Werke flutet der Pulsschlag seiner Zeit, sie sind ein treues Spiegelbild seines Jahrhunderts. — Das Zeitalter Dantes steht unter dem Zeichen zweier einander widerstreitender grundverschiedener Mächte, es wird politisch ganz erfüllt von dem erbitterten Kampfe zwischen Papsttum und Kaisertum. In großen Zügen sei dieser, soweit er in das dreizehnte Jahrhundert fällt, im folgenden gezeichnet.

Heinrich VI., jener eiserne Hohenstaufe, der mit seinen weltumspannenden Plänen das Papsttum zu erdrücken gedroht hatte, war gestorben, als Innozenz III. den Stuhl Petri bestieg und mit sicherer Hand nach den Zügeln der Weltherrschaft griff, die der Kirche unter seinen Vorgängern allmählig entfallen waren. Die Schwäche des Kaisertums kam ihm zugute, welches durch die Doppelwahl des Jahres 1198 so gut wie lahmgelegt war. Damals hatte nämlich die Partei der Staufen Philipp von Schwaben, die der Welfen Otto von Braunschweig zum Könige gewählt. Und dies ist auch der Zeitpunkt, in welchem der Streit zwischen Staufen und Welfen in den großen Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum einmündet und seine eigenen trüben Fluten mit den mächtigen Wogen jenes Kampfes vermengt. Das hat in der Folge zu jener heillosen Verwirrung der politischen Interessen und Beziehungen geführt, die das drei-

[1]) Carlyle, On heroes and heroworship. S. 73.

zehnte Jahrhundert charakterisiert. — Zu Beginn dieses Jahrhunderts werden in Italien die Parteinamen „Welfen“ und „Ghibellinen“ für die Gegensätze päpstlich und kaiserlich gebräuchlich, ohne daß sich die Begriffe im einzelnen Falle genau deckten. So unterstützte Innozenz anfangs den Welfen Otto IV. Als Otto jedoch die Grundsätze der Staufischen Politik zu den seinigen machte, — und wollte er sich nicht freiwillig mit der Stellung eines Schattenkaisers begnügen, mußte er es tun, — da spielte der kluge Papst den bisher im Hintergrunde gehaltenen Friederich, den Sohn Heinrichs VI., gegen ihn aus: der Papst den Staufen gegen den Welfen.[1] Kaum aber war Friedrich der II. mit Hilfe des Papstes seiner Gegner Herr geworden, als er naturgemäß die Traditionen seines Hauses wieder aufnahm und ein erbitterter Gegner seines früheren Gönners wurde. „Kein Papst kann Ghibelline sein“ hatte Friedrich II. gesagt, als der kaiserfreundliche Kardinal Sinibald Fiesko als Innozenz IV. zum Papste gewählt wurde. Dasselbe mußte auf der anderen Seite gelten.[2] Kein Kaiser konnte je welfisch gesinnt sein, selbst wenn er seiner Abstammung nach Welfe war. Unter Friedrich II. erreichte die Erbitterung und Rücksichtslosigkeit, mit welcher jener welthistorische Zweikampf geführt wurde, ihren Höhepunkt. Das verursachte wohl in erster Linie die Beschaffenheit der Persönlichkeiten, die jetzt auf dem Kampfplatze erschienen. Vor allem Friedrich II. selbst, eine der interessantesten Erscheinungen des Mittelalters! Von einer italienischen Mutter war er geboren; in seinen Adern rollte das leidenschaftliche Blut dieser Rasse. Väterlicherseits aber hatte er mit der Kaiserkrone all die phantastischen Träume, all die hochfliegenden weltumspannenden Pläne seines Geschlechtes geerbt. Dabei hochgebildet und weit über das Maß seiner Zeit aufgeklärt, galt er als Heide und Verächter der christlichen Religion, wodurch der Kampf zwischen Kaiser und Papst zu einem Kampfe zwischen Glauben und Unglauben gesteigert wurde. Auch auf kirchlicher Seite fehlte es nicht an einer bedeutenden Persönlichkeit. Nach dem Tode Innozenz' III. wurde zwar der mildere und weniger bedeutende Honorius III. (1216—1227) gewählt, mit dem es zu keinen besonderen Auseinandersetzungen kam; allein in dessen Nachfolger erstand dem Kaiser ein ebenbürtiger Gegner, der greise Gregor IX. (1227—1241), der den Kampf mit einem

[1] Vgl. Wegele, Dante Alighieris Leben und Werk S. 12.
[2] Zitiert nach K. Federn, Dante. Wien 1899, S. 26.

Bannfluche wegen des gelobten, aber nicht geleisteten Kreuzzuges eröffnete. Ihm folgte Innozenz IV. (1243—1254), der von Lyon aus den Bann gegen den Kaiser erneuerte, ihn für abgesetzt erklärte und die deutschen Fürsten zur Neuwahl aufforderte. Diesem Papste gelang es sogar, den eigenen Sohn des Kaisers zum Abfall zu verführen. Bisher waren die kaiserlichen Unternehmungen von Erfolg begleitet gewesen. Jetzt wendete sich allmählich das Schicksal. Friedrichs Heerführer wurden geschlagen und 1250 starb der Kaiser. Das Papsttum hatte gesiegt. Doch war es ein Pyrrhussieg. In dem mörderischen Kampfe, welchem das Kaisertum erlegen war, hat sich auch das Papsttum verblutet. Zwar hat man auf beiden Seiten noch einmal den Versuch gemacht, die toten Ideen von der Weltherrschaft wieder zu beleben, allein vergebens. Auf päpstlicher Seite war es Bonifazius VIII. (1294—1303), der auf den abenteuerlichen Gedanken geriet, die Zeit Gregors VII. wieder heraufzubeschwören; allein der harte Widerstand Philipps des Schönen von Frankreich mußte ihn belehren, wie fruchtlos dieser Gedanke war. Einer kurzen Zeit äußeren Ansehens unter Bonifazius VIII. folgte ein tiefer Sturz päpstlicher Macht und Größe: die „babylonische Gefangenschaft“ der Päpste in Avignon. — Auf ghibellinischer Seite war es Heinrich VII. (1308—1313), jener von Dante so heiß ersehnte und so jubelnd begrüßte Luxemburger Heinrich, der noch einmal den Versuch wagte, das alte Kaisertum wieder aufzurichten. Daß dieser Versuch mißlang, daß der Kaiser den hochgespannten Erwartungen des Dichters nicht gerecht wurde, daran war nicht nur der frühe Tod Heinrichs schuld, sondern vor allem die neue Zeit, die Zeit des erwachten nationalen Bewußtseins der Völker, dem eine einheitliche, alles gleichmachende Weltherrschaft widerstrebte.

b) Die politische Lage Italiens.[1])

Drei Momente sind es hauptsächlich, welche die politische Lage Italiens im 13. Jahrhunderte charakterisieren: Die auf

[1]) Die Ausführungen dieses Abschnittes lehnen sich an die Darstellung der politischen Verhältnisse Italiens bei Savigny, Gesch. des röm. Rechtes im Mittelalter, III. Bd., Kap. XIX. (Die lombardischen Städte S. 90—120), Wegele, a. a. O. S. 1—167, Scartazzini, Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und sein Werk S. 9—59, Federn, a. a. O. S. 14—36, Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik S. 10—34.

keimende Macht der italienischen Städte, die außerordentliche staatliche Zersplitterung und die Emanzipation Italiens von Kaiser und Reich.

Während Papsttum und Kaisertum um die Weltherrschaft rangen, entstand in Oberitalien allmählich eine dritte Macht, die trotz ihrer bescheidenen Anfänge bestimmt war, die beiden anderen zu überleben und in den folgenden Jahrhunderten der italienischen Geschichte ihren eigentümlichen Charakter zu verleihen: Die Städte. Begünstigt durch die Wirren und Kämpfe des 11. und 12. Jahrhunderts, rissen diese die Regalien der Bischöfe allmählich an sich, bekämpften siegreich den Feudaladel, begründeten ein organisiertes Gemeindeleben und erwarben durch Handel und Gewerbe großen Wohlstand und mit diesem politische Macht (Scartazzini.) Dadurch gerieten sie in jenen heftigen Kampf mit den Hohenstaufischen Kaisern, der in seinem für die letzteren so ruhmlosen Ende auch ein Grund für den Untergang dieses Geschlechtes war. In der Unterschätzung der Städte, in dem Verkennen ihrer großen kulturellen Mission und ihres Charakters als Vorboten einer neuen Zeit lag ein Teil der historischen Schuld der Staufen, vor allem aber Friedrichs II. Das in den Städten entstandene demokratische Prinzip war es, welches im Frieden von Konstanz seine Anerkennung errang. Der neue staatsrechtliche Gedanke, welcher diesem Prinzipe entsprang, fand seinen Ausdruck darin, daß das Bürgertum neben Adel und Klerus als Mitträger der Staatsgewalt anerkannt wurde (Scartazzini). Auch die freilich nur vorübergehenden, aber glänzenden Siege Friedrichs II. konnten der neuen Idee nichts anhaben; ihr gehörte die Zukunft.

Dieses Aufblühen der städtischen Macht ging Hand in Hand mit einer anderen Entwicklung, die ebenfalls beim Untergange der Staufen ihren Höhepunkt erreichte: Der Emanzipation Italiens von Kaiser und Reich. Nach der Erwerbung Siziliens durch die Anjous waren so ziemlich die letzten Fäden zerrissen, die Italien praktisch an das Deutsche Reich knüpften. Das römische Kaisertum wurde bald nur mehr ein Name, eine hohle inhaltslose Formel. Allenthalben hatte das welfische kaiserfeindliche Prinzip, das sich wohl für das nationale hielt, gesiegt; Italien war sich selbst überlassen und konnte nun seine eigenen Wege gehen.[1] Die Emanzipation von der kaiserlichen Macht war

[1] Wegele, a. a. O. S. 15, 26.

jedoch zunächst nicht von heilsamen Folgen. Vor allem für die Städte, denn diese fielen fast ausnahmslos in die Herrschaft kleinerer Tyrannen, durchwegs Mitgliedern von Adelsgeschlechtern, welche die politischen Wirren benützten, um bald durch offene Gewalt, bald durch demagogische Kunstgriffe sich die Macht anzueignen. So stand nach Friedrichs Tode ganz Oberitalien unter kriegerischen Dynastien. Der übrige Teil der Halbinsel befand sich in arger Zersplitterung. Zwei Königreiche im Süden: Neapel und Sizilien; der Kirchenstaat, zahlreiche Grafschaften und Markgrafschaften, daneben einige Republiken mit oligarchischem Charakter, wie Venedig, oder mit demokratischem, wie Florenz. Und diese ganze Masse kleiner und kleinster Staaten wurde durchtobt von den erbittertsten Parteikämpfen. Der alte unglückselige Grundsatz italienischer Politik, stets zwei Herren gegeneinander auszuspielen, um keinem zu dienen,[1] stand auch jetzt in voller Geltung. Zwar, der große Gegensatz zwischen Kaisertum und Papsttum, der das Land so lange erschüttert hatte, war fast gänzlich verblaßt. Aber die Parteien der Welfen und Ghibellinen, die er erzeugt hatte, blieben nach wie vor bestehen, nur daß sie in ein neues Stadium der Entwicklung traten. Der Kampf für Kirche oder Kaisertum hörte nun vollends auf, ihr Programm zu bilden (Wegele). Für die verschiedensten Interessengegensätze politischer oder privater Natur bildeten die alten Parteinamen der Welfen und Ghibellinen einen weiten Deckmantel. Hie Welf, hie Weibling! wurde jetzt der Schlachtruf selbst für die erbärmlichsten Familienzwiste. Indem sich so die kleinsten privaten und politischen Streitigkeiten wenigstens nominell den beiden großen kämpfenden Prinzipien einfügten, schien es, als ob Italien nur in zwei große Heerlager geteilt sei. In Wahrheit waren es aber hunderte und aber hunderte der verschiedensten Gegensätze, die das Land durchwühlten. Ein nicht endenwollender Bürgerkrieg ist der Zustand Italiens nach Friedrichs Tode, ähnlich wie der Griechenlands seit dem Zuge Alexanders nach Asien[2]).

All diese qualvollen Unruhen, diese traurigen Wirrsale sind die krampfhaften Zuckungen des sterbenden Mittelalters; sie sind aber zugleich die Geburtswehen einer neuen Zeit. (Scartazzini).

---

[1]) Vgl. Wegele, a. a. O. S. 4.
[2]) Wegele, a. a. O. S. 16.

c) Die politischen Verhältnisse von Florenz.[1]

Die politischen Verhältnisse von Florenz, des „ersten modernen Staates der Welt",[2] waren für Dantes Ansichten über den Staat von um so größerer Bedeutung, als er selbst an dem politischen Leben seiner Vaterstadt aktiven Anteil nahm.

Von oberitalienischen Städten tritt Florenz — das Haupt von Toskana — am spätesten in die große Zeitbewegung ein. Zum Beginne des 13. Jahrhunderts zeichnet sich die Stadt durch Wohlstand und eine zahlreiche Industrie und handeltreibende Bevölkerung aus. Wie in allen Städten, ist auch hier das öffentliche Leben beherrscht von dem Gegensatze zweier antagonistischer Elemente: des reaktionären Adels, der seine alte Macht verteidigt, und der durch Wohlhabenheit allmählig emporgekommenen, nach Neuerungen und politischem Einflusse strebenden Bürgerschaft. Innerhalb der letzteren macht sich wieder ein immer stärker werdender Gegensatz zwischen dem Geldadel der reich gewordenen Kaufmannschaft — dem popolo grasso — und dem niederen Volke geltend, das sich selbst wieder in die Mitglieder der niederen Zünfte und in das Proletariat — die plebe minuta — spaltet. Der sozialen Gliederung der Bürgerschaft entspricht die militärische Einteilung in milites und pedites, Ritter und Fußsoldaten, wobei zu den ersteren der Erb- und Geldadel, zu den letzteren die große Masse der Minderbegüterten gehörte. An der Spitze der Stadt stehen zu Beginn des 13. Jahrhunderts 12—15 Konsulen oder ein podestà, der seit 1207 aus politischer Vorsicht von auswärts geholt wurde. Diesen exekutiven Organen stehen die legislativen Körperschaften des Rates und der Volksversammlung gegenüber. Der große Rat — das Consilium generale — besteht aus zirka 150 Mitgliedern und scheidet einen engeren Rat aus. Die Volksversammlung tritt regelmäßig viermal im Jahre, und zwar an Sonn- oder Feiertagen zusammen. Seit Beginn des 13. Jahrhunderts besteht auch die Spaltung der Bevölkerung in die

[1] Vgl. dazu: Davidsohn, Gesch. v. Florenz. Ders. Forschungen zur Gesch. von Florenz Bd. 3. Hartwig O., Ein Menschenalter florent. Geschichte (1250—1292) in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889—1890. Ders. Dante und Florenz. In: Deutsche Rundschau. Oktob.-Nov. 1892. del Lungo, Dino Compagni. Firenze 1879—1880; Ders. Dante nei tempi di Dante, und die entsprechenden Kapitel bei Wegele, Scartazzini, Kraus, Federn.

[2] Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien. Bd. 1, S. 78.

beiden großen Parteien der Welfen und Ghibellinen: aus privaten Anlässen entsprungen, hatte diese Spaltung mit den beiden großen Gegensätzen, deren Namen sie führte, im Grunde blutwenig zu tun. Es handelte sich einfach um zwei Adelsparteien, die miteinander um die Herrschaft der Stadt kämpften, und von denen die eine beim Papste, die andere beim Kaiser Unterstützung suchte. Mit dem anderen Gegensatze zwischen Adel und Bürgertum hatte diese Parteiung zunächst nichts zu tun. Von dieser neuen Spaltung bleibt die Bürgerschaft anfangs unberührt. Erst bis sie einen kräftigen Anteil an der Verfassung erhält — in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts — verfällt auch sie derselben. Die Vermischung beider Gegensätze zwischen Welfen und Ghibellinen einerseits, zwischen Adel und Bürgerschaft anderseits hat der florentinischen Verfassung ihr eigentümliches, kompliziertes Gepräge gegeben.

Bis zu Friedrichs II. Zeiten hatten Welfische Geschlechter die Regierung von Florenz in der Hand. Doch Friedrich, dem daran gelegen sein mußte, diese mächtige Stadt für sich zu gewinnen, unterstützte mit 800 deutschen Reitern die Ghibellinen, denen es (1248) dadurch gelang, die Welfen zu vertreiben. Da aber der größere Teil des Volkes, insbesondere der einflußreiche Großkaufmannstand, welfisch gesinnt war, hatte man damit nicht viel gewonnen. Auch konnte sich der jetzt herrschende ghibellinische Adel, der von jeher mehr aristokratisch-konservative Tendenzen an den Tag gelegt hatte, die Gunst des Volkes um so weniger erwerben, als er durch zahlreiche Beisteuern für den Hofhalt und die Streitkräfte des Kaisers die Steuerkraft der Bevölkerung mehr als sonst in Anspruch nehmen mußte. Diese und ähnliche Umstände führten zur ersten demokratischen Revolution (1250). Die alte Verfassung wurde zunächst geschont. Der podestà blieb an der Spitze der Stadt; auch den Gemeinderat, in dem Adel und Bürgerschaft gleichmäßig vertreten waren, ließ man weiter bestehen. Daneben aber organisierte sich das Volk mit Ausschluß des Adels. An der Spitze dieser neuen Organisation, die einen bewaffneten Staat des popolo darstellte, stand als Volkshauptmann der capitano del popolo. Er mußte, ebenso wie der podestà, ein Fremder sein. Der popolo selbst gliederte sich in 20 Kompagnien, deren jede einen eigenen Kommandanten und eine besondere Fahne hatte. Dem capitano stand ein Ratskollegium von zwölf Ältesten — anziani — zur Seite, das legislative und administrative Funktionen hatte. Der podestà behielt die oberst-

richterliche Gewalt. Gemeinsam mit dem Volkshauptmanne vertrat er die Stadt nach außen. Auch bei Steuerauflagen hatte der capitano mitzureden, wie es ja überhaupt seine Aufgabe war, die Interessen des ärmeren Volkes in der kommunalen Verwaltung gegenüber den Bestrebungen des Adels zu wahren. Diese beiden großen Organisationen der alten Stadtgemeinde einerseits und des popolo andererseits fielen zwar politisch nicht ganz auseinander. Dennoch charakterisieren sie die florentinische Verfassung als eine Art Doppelstaat, in dessen Schoß sich gleichsam zwei Republiken gegenüberstanden.[1])

Die durch die soziale Revolution erschütterte Stellung der Ghibellinen verlor durch den bald darauf erfolgten Sturz der Hohenstaufen vollends ihren Halt. Die vertriebenen Welfen wurden zurückgerufen und erhielten neben den Ghibellinen einen Anteil an der Regierung. Der doppelten Gegnerschaft des Volkes und der Welfen konnte der ghibellinische Adel nicht standhalten. Nach vielen Reibungen und Zusammenstößen wurde er 1258 aus der Stadt gedrängt. Doch gab sich die Partei mit ihrem Schicksal nicht zufrieden. Von Manfred unterstützt, schlug sie das florentinische Heer bei Montaperti 1260 so entschieden, daß die bestürzten Welfen gar nicht mehr nach Florenz zurückzukehren wagten. Die Ghibellinen bemächtigten sich ohne Widerstand der Stadt, hoben daselbst die Verfassung auf und etablierten eine drückende Adelsherrschaft. Der Rat der Ältesten (die Anziani) und die Volksgemeinde verschwanden. Die höchste Gewalt erhielt ein Rat von 300, in dem der aristokratische Einfluß ausschlaggebend war. Daneben bestand ein Ratskollegium aus 90 Mitgliedern, mit einem vorberatenden Ausschuß von 24 — der Credenza. — Doch blieben die Ghibellinen nicht lange in Florenz. Der Tod Manfreds, die Niederlage bei Benevent hatten die Herrschaft ihrer Partei aufs heftigste erschüttert; der schmähliche Untergang Konradins machte ihr für immer ein Ende. Im Jahre 1267 setzte Papst Klemens IV. für die Zeit der Vakanz des kaiserlichen Thrones König Karl von Neapel zum Friedensstifter in Tuscien ein. Bevor noch dessen Heer in Florenz einrückte, verließen die Ghibellinen die Stadt: diesmal für immer. Nun ergriffen die Welfen das kommunale Regiment. Sie übertrugen zunächst die Herrschaft von Florenz dem Könige von Neapel, der die Stadt durch Vikare regieren ließ. Dem Vikare

[1]) Vgl. Kraus, a. a. O. S. 42.

stand ein aus 12 Mitgliedern bestehender Stadtrat zur Seite, ähnlich den 12 anziani des Volkshauptmanns von 1250. Je zwei dieser 12 Buonuomini wurden aus einem Stadtsechstel auf zwei Monate gewählt. Der dualistische Charakter der Verfassung wurde beibehalten. Die Gesamtheit der konstitutionellen Körperschaften — consigli opportuni — spaltete sich in den consiglio del comune und in den consiglio del popolo, die einander schroff gegenüberstanden. Beide Körperschaften bestanden aus je zwei Räten. Die erstere, der aus Adel und Bürgerlichen bestehende Gemeinderat, zerfiel in den kleinen, der 90 (consiglio speciale), und in den großen Rat des podestà (consiglio generale), der 300 Mitglieder hatte. Der Volksrat, mit dem capitano del popolo an der Spitze, bestand aus dem geheimen Rat der sogenannten Credenza, die sich aus 80 Bürgern zusammensetzte, unter denen auch die Vorsteher der höheren Zünfte saßen, und dem 190 Köpfe zählenden großen Rat des capitano. Von dem Volksrate war der Adel ausgeschlossen. Maßgebenden Einfluß auf Gesetzgebung und Verwaltung hatte der Volksrat, denn alle wichtigen Staatsangelegenheiten mußten zuerst vor diese Körperschaft gebracht werden. Nachdem irgend eine Vorlage den großen Rat des capitano passiert hatte, kam sie noch am selben Tage vor die Credenza und am nächsten erst vor die zwei anderen Räte der „Gemeinde". Dem durch eine derartige Verfassung begründeten starken Einflusse des Volkes standen die Mitglieder der welfischen Adelspartei durchaus nicht machtlos gegenüber. — Sie schlossen sich in einer besonderen Organisation eng zusammen. An ihrer Spitze standen 6 Hauptleute, die auf zwei Monate gewählt wurden; sie hatten einen großen und einen kleinen Rat, einen Syndikus und organisiertes Militär. Ein beträchtliches Vermögen — zum großen Teil aus eingezogenen Ghibellinengütern bestehend — stand ihnen zur Verfügung und wurde von besonderen Beamten verwaltet. Eine eigene, unter 6 capitani stehende „Genossenschaft gegen die Verbannten" (societas confinatorum), welche die Stadt von Ghibellinen zu säubern hatte, wirkte ausschließlich im Interesse der welfischen Partei. Dabei war auch die Gesinnung des Volkes eine durchaus ghibellinenfeindliche. Weder zu einem Staatsamte, noch zu einer Zunftleitung wurde ein Mitglied dieser verhaßten Partei zugelassen. Die streng welfischen Tendenzen in den florentinischen Verfassungskreisen jener Zeit äußern sich am deutlichsten in der 1278 vollzogenen Vereinigung des Amtes eines capitano der Welfenpartei mit dem des Volkshauptmannes.

Das auf diese Weise hergestellte Gleichgewicht der politischen und sozialen Kräfte dauerte jedoch nicht lange. Mit der Spaltung zwischen der Kurie und König Karl, diesen beiden Hauptverbündeten der Welfen, entstanden auch Parteiungen innerhalb dieser Partei. König Karl legte sein Reichsvikariat in Tuscien nieder; Papst Nikolaus III. sandte zur Unterdrückung der in Florenz ausgebrochenen Reibungen und Unruhen den Kardinal Latino Frangipani als Legaten in die Stadt. Nicht nur den neuentstandenen Gegensatz innerhalb der Welfen, auch die alte Feindschaft dieser mit den Ghibellinen sollte der Kardinal womöglich beilegen. Im Jahre 1279 wurde ein „Friede“ geschlossen, welcher die Rückberufung der Ghibellinen und die Restitution der ihnen konfiszierten Güter involvierte.

Auch eine gewisse Reform der Verfassung zu Gunsten des Volkes wurde vorgenommen; zu Hütern des Friedens wurde der Volkshauptmann zusammen mit einem neugeschaffenen 14-Männerkolleg bestellt. Zu einer sicheren Unterwerfung der Stadt unter die Kurie sollte der podestà und der capitano del popolo in den nächsten zwei Jahren vom Papste ernannt werden. Den erwünschten Erfolg hatte die Mission des Kardinals nicht. Weder die Unterwerfung der Stadt unter die Kurie, noch die Herstellung des inneren Friedens gelang. Der Gegensatz zwischen Welfen und Ghibellinen war eben nicht zu überbrücken. Neue Reibungen zwischen beiden Adelsparteien entstanden. Das Volk mißtraute beiden und war stets geneigt, sich der unbequemen Vormundschaft des Adels zu entledigen. So kam es im Juni 1282 zu der zweiten demokratischen Revolution, die eine unblutige war und den adeligen Einfluß auf ein Minimum beschränkte.

Die wesentlichste Errungenschaft dieses „secondo popolo“ (zweite Volksverfassung), die alle politische Macht in die Hände des Volkes legte, bestand in der Schaffung des Amtes der Prioren. Diese traten an die Stelle des vom Kardinallegaten Latino Frangipani begründeten 14-Männerkollegiums und gingen durch Wahl aus den Zünften hervor. Es gab 21 Zünfte. 7 höhere (1. Juristen, 2. Tuchmacher, 3. Wechsler, 4. Wollfabrikanten, 5. Ärzte und Apotheker, 6. Seidenhändler, 7. Pelzhändler) und 5 geringere (1. Kleintuchhändler, 2. Fleischer, 3. Schuster und Strumpfwirker, 4. Zimmermeister und Steinhauer, 5. Schmiede und Eisenhandwerker) und 9 „kleine“ Zünfte (der Kleinmeister). Nur die Mitglieder der 7, später der 12 oberen Zünfte hatten politische Rechte, weshalb sich zahlreiche Adelige, um nicht ganz

ausgeschlossen zu sein, in eine der höheren Zünfte einschreiben ließen. Der Einfluß der Zünfte äußerte sich vornehmlich bei der Wahl der Prioren. Deren gab es 6, je einen für ein Stadtsechstel; ihre Amtsdauer betrug zwei Monate, ihre Aufgabe war: „den Schatz zu bewachen (Verwaltung des Gemeindevermögens), aller Welt Recht zu sprechen und die Schwachen und Kleinen gegen die Starken und Großen in Schutz zu nehmen.“ Die Wahl der Prioren erfolgte durch ein Kollegium, in welchem neben den abtretenden Prioren die Zunftvorstände eine ausschlaggebende Rolle spielten. Neben den Prioren, deren Tätigkeit wesentlich in der Vorberatung von Gesetzesvorschlägen bestand, blieben die beiden obersten Ämter des Podestà und Capitano del popolo weiter in Kraft. Auch an den größeren und kleineren Ratskollegien, welche den beiden Stadthäuptern zur Seite standen, wurde äußerlich nichts Wesentliches geändert.

Dauernde Ruhe und Ordnung traten auch nach Schaffung dieser Verfassung nicht ein. Die vom Volke mit so großem Erfolge begonnene Demokratisierung der Verfassung machte kontinuierliche Fortschritte. Im Jahre 1289 wurde der „Rat der 100“ geschaffen, eine Finanzkommission, deren Zustimmung jeder Antrag in Geldangelegenheiten erhalten mußte, bevor er den ordentlichen Ratskollegien vorgelegt wurde. Aus den Bürgern, die mehr als 100 Lire Steuer zahlten, wurden die Mitglieder dieses neuen Kollegiums von den Prioren ernannt. Das dieser Institution zugrunde liegende, moderne Prinzip, daß demjenigen, welcher die meisten Lasten zu tragen habe, auch die finanzielle Kontrolle zustehen soll, bedeutete einen eklatanten Bruch mit der ständischen Staatsdoktrin des Mittelalters.[1])

Im Jahre 1290 wurde die Amtsdauer des podestà von einem Jahre auf ein halbes reduziert. Es wurde weiter bestimmt, daß zwischen zwei Prioraten ein und desselben Kandidaten ein Zeitraum von drei Jahren liegen müsse. Die Zahl der höheren Zünfte wurde auf 12 erweitert. Dem stetigen Wachstume der Volksmacht konnte der Adel nicht tatlos zusehen. Gestützt auf die Erfolge mehrerer glücklicher Schlachten, in denen er eine bedeutende Rolle gespielt hatte, wollte er sich eine Herrschaft nicht gefallen lassen, die ihn aller politischen Rechte beraubte. Dabei kam ihm der immer größer werdende Gegensatz zwischen der herrschenden Bourgeoisie, dem popolo grasso, der allmählich

[1]) Hartwig, Dante und Florenz, S. 54.

die Allüren des Adels angenommen hatte, und dem politisch nicht berechtigten ärmeren Volke zugute. Als daher der Adel, ermutigt durch seinen erneuerten kriegerischen Ruhm und im Vertrauen auf diese innere Spaltung im Volke, öffentlich und gewaltsam gegen die herrschende Ordnung auftrat, kam es abermals zu einer Revolution, in welcher die Verfassung im demokratischen Sinne weiter ausgebaut und neu gesichert wurde. Giano della Bella, ein hervorragend begabter Adeliger, der zum Volke übergetreten war, stand an der Spitze der Bewegung, die zu den sogenannten „Ordnungen der Gerechtigkeit" (ordinamenta justitiae, ordini della giustizia) führte. Es wurde vor allem die Bestimmung getroffen, daß nur diejenigen zum Priorenamte zuzulassen seien, welche nicht nur — wie es bei vielen Adeligen der Fall war — in einer Zunft eingeschrieben waren, sondern ein Gewerbe auch wirklich betrieben. Damit war der Adel von dem einflußreichsten Amte der Stadt überhaupt ausgeschlossen. Die niedrigen Zünfte erhielten politische Rechte, wenn auch nicht im selben Maße wie die höheren. Das aus den Arbeitern bestehende Proletariat blieb freilich noch ganz ausgeschlossen. Neben der Aussperrung von der Regierung wurde gegen den Adel eine Reihe der drückendsten privilegia odiosa erlassen. So wurde den Grandi der Erwerb von Grund und Boden erschwert, die geringste Verletzung eines Bürgers durch einen Adeligen aufs schärfste bestraft; die Haftung der Magnatenfamilien für das Vergehen jedes ihrer Mitglieder bedeutend erweitert; das Beweisverfahren gegen angeklagte Adelige außerordentlich erleichtert, indem zwei Zeugen und der öffentliche Leumund zur Überführung genügen sollten. Ja es wurde sogar den Adeligen verboten, ohne besondere Erlaubnis sich an dem Orte aufzuhalten, wo eine Körperschaft des Volksrates versammelt war. Zur Durchführung dieser ordinamenta justitiae wurde ein neues Amt „der Bannerträger der Gerechtigkeit", gonfalonieri di giustizia, geschaffen, dem ein sogenannter „Venner der Volkswaffen" mit 1000 Bewaffneten zur Verfügung gestellt wurde. Die Ordnungen der Gerechtigkeit, diese „magna charta des florentinischen Freistaates" (Bonaini), bedeuteten eine unerhörte Erniedrigung des Adels. Dieser hatte die neue Ordnung anfangs widerstandslos geduldet. Bald kam er aber zum Bewußtsein seiner Schmach und versuchte eine Gegenaktion. Es gelang ihm zwar durch Intriguen, den verhaßten Demagogen Giano della Bella in die Verbannung zu schicken (1295) und die harte Bestimmung, man

müsse ein Handwerk tatsächlich ausüben, um zum Priorate gelangen zu können, dahin zu mildern, daß die nominelle Mitgliedschaft in einer Zunft genüge. Die Aufhebung der Gesetze gegen den Adel aber scheiterte an dem entschlossenen Vorgehen des Volkes.

Wie nach der zweiten demokratischen Revolution, so ließen sich auch jetzt zahlreiche Mitglieder ritterlicher Familien in die höheren Zünfte einschreiben, um so wenigstens an dem politischen Leben der Vaterstadt teilnehmen zu können. Unter diesen befand sich auch Dante, der einer welfischen Adelsfamilie[1]) entstammte. Er trat, wie urkundlich nachgewiesen, in die Zunft der Ärzte und Apotheker ein; zwischen den Jahren 1295—1297 erscheint Dante wiederholt als Mitglied des Rates der Hundert.

Auch jetzt konnte der überaus komplizierte Mechanismus dieser auf direkter Mitwirkung des Volkes, auf Repräsentativprinzip, auf Interessen- und Klassenvertretung beruhenden Verfassung[2]) in dem durch soziale und politische Gegensätze aufgewühlten öffentlichen Leben von Florenz kein Gleichgewicht schaffen. Dazu kam noch, daß eine neue Parteibildung entstand, die in der Folge zu einem furchtbaren Bürgerkriege führte. Private Streitigkeiten zwischen zwei Familien der benachbarten Stadt Pistoja, von denen die eine aus irgend einem Grunde die „Weißen“, die andere die „Schwarzen“ hieß, boten den Anlaß. Dieser Streit wurde nun durch den eigentümlichen Gang der Verhältnisse nach Florenz getragen, wo sich zunächst nur der Adel an ihm beteiligte; erst allmählich ergriff die Parteiung das übrige Volk, so daß wieder einmal die ganze Stadt in zwei feindliche Heerlager: die Schwarzen und die Weißen, geteilt war. Im Grunde freilich waren es uralte Gegensätze, die hier unter neuen Namen einander feindlich entgegentraten. Mit den Adelsfraktionen der Ghibellinen und Welfen hatte die neue Parteiung im Anfang zwar nichts zu tun. An ghibellinischen Elementen fand sich in der Stadt kaum ein geringer Rest. Sowohl Weiße als Schwarze bezeichneten sich als Welfen und waren es auch. Der immer schroffer werdende Gegensatz aber, in welchen die Partei der Weißen zur päpstlichen Kurie geriet, führte die Fraktion immer mehr von den Grundideen des Welfen-

[1]) Über die Frage, ob Dante von Adel war, vgl. Kraus a. a. O. S. 23 ff.

[2]) Davidsohn, Geschichte von Florenz, S. 677.

tums ab und denen des Ghibellinentums zu. Beim Volke standen die Verhältnisse ungefähr folgendermaßen: Die herrschende Volkspartei, das ist die politisch berechtigte Bourgeoisie, die sich eine päpstliche Oberherrschaft nicht gefallen lassen wollte, stand auf seiten der Weißen. Dem Geldadel schloß sich der Geistesadel der Gebildeten an. Der gegen die herrschende wohlhabende Bürgerklasse erbitterte Pöbel hingegen trat für die Sache der Schwarzen ein, die bei der Kirche Unterstützung suchten. Auf dem Stuhle Petri saß damals Bonifazius VIII., in dem die bereits halbvergessenen Träume von der Weltherrschaft der Kirche wieder erwacht waren. Florenz, die mächtigste Stadt Oberitaliens, mußte ihm gefügig sein, um so mehr, als sie von jeher den wichtigsten Stützpunkt des päpstlichen Welfentums gebildet hatte. Durch eine Unterstützung der Schwarzen gegen die demokratische Verfassung und die kurienfeindliche Volkspartei glaubte der Papst sein Ziel zu erreichen. In die Streitigkeiten der Stadt selbst griff er dadurch ein, daß er 1300 einen Gesandten nach Florenz schickte, um zwischen den Parteien zu vermitteln. Da man diesen Versöhnungsversuch mit vollem Rechte nicht für ehrlich hielt und darin nur eine verkappte Unterstützung der Schwarzen vermutete, wurde das Anerbieten zurückgewiesen.

Damals befand sich Dante unter den Prioren der Stadt; er gehörte als Mitglied der herrschenden Volkspartei, den Weißen, an.

Trotz der Zurückweisung gab der Papst die Stadt nicht auf. Im Einverständnisse mit den Florentiner Schwarzen[1]) sandte er den Prinzen Karl von Valois als „Friedensstifter“ in die Stadt. Dieser zog mit unbewaffnetem Gefolge in Florenz ein, ließ jedoch bald die Friedensmaske fallen. Nach großem Blutvergießen wurde die Partei der Weißen in der Stadt bis auf den Grund vernichtet; ihre Häuser verbrannt, ihre Güter konfisziert, ihre Führer verbannt. Unter diesen auch Dante.

Fragt man, welche Stellung Dante zu dem politischen Getriebe seiner Vaterstadt eingenommen habe, insbesondere ob er

[1]) Nach einer historisch allerdings nicht beglaubigten Version soll Dante mit einer Gesandtschaft nach Rom vor Bonifazius VIII. gekommen sein, um die Machenschaften der Schwarzen dort zu hintertreiben. Diese gegenwärtig allgemein verworfene Anekdote ist insoferne interessant, als sie zwei Männer Aug in Auge einander gegenübertreten läßt, die man als die glänzendsten Vertreter der beiden größten Gegensätze des Mittelalters: Papsttum und Kaisertum, betrachten kann.

Welfe oder Ghibelline gewesen sei, so muß man sich zunächst der zahlreichen Schwankungen und Verschiebungen bewußt werden, welche die Bedeutung der beiden großen Parteinamen in der Tagespolitik jener Zeit erfuhren. Jedenfalls darf man nicht — was häufig geschieht — den Inhalt der beiden fraglichen Begriffe mit dem Gegensatze von päpstlich und kaiserlich identifizieren. Man denke nur an die heftige Feindschaft zwischen den französischen Welfen und dem Papsttume! Nur so weit es sich darum handelt, die Bestrebungen für oder gegen das römische Kaisertum zu charakterisieren, können die Parteinamen der Welfen und Ghibellinen einen allgemein gültigen Sinn haben.

Was nun die Stellung Dantes betrifft, so ist man allgemein übereingekommen, ihn bis zu seiner Verbannung als Mitglied jener florentinischen Partei zu betrachten, die sich konventionell als Welfen bezeichnete. Nachher wandte er sich dem Ghibellinismus zu, jedoch ohne sich irgend einer konkreten Partei anzuschließen.[1]) In Wirklichkeit stand er hoch über allem Parteigetriebe; er hat sich — nach seinen eigenen schönen Worten — „selbst zur Partei gemacht". Sein Kaiserideal entspringt nicht einer bestimmten Parteizugehörigkeit; es ist der Ausdruck einer wissenschaftlichen Überzeugung, die in einem monarchischen Weltstaate das Heil der Menschheit erblickte.

In dieser Umgebung hat Dante seine großen Gedanken über Staat und Menschheit gedacht: die ganze abendländische Welt gespalten in die beiden feindlichen Lager des Papsttums und Kaisertums — Italien zersplittert in unzählige Staaten und Parteien, die einander bekämpfen, einander zu vernichten trachten — die Vaterstadt triefend von dem Blute eines unseligen Bürgerkrieges — und er selbst ein heimatloser Verbannter, ein ruheloser Mann, der nichts mehr ersehnt als Frieden! Frieden für sich, für seine Vaterstadt und Italien, für die ganze Menschheit! Frieden ist die Sehnsucht seines Lebens, ist der Zentralbegriff seines politischen Systems! In echt dichterischer Weise bringt er dies zum Ausdruck in den schönen Schlußworten des ersten Buches seiner Monarchia: „O Menschheit! Von wie viel Stürmen und Verlusten, von wie viel Schiffbrüchen mußt du heimgesucht werden, da du ein vielköpfiges Ungeheuer geworden bist und dein Trachten auseinandergeht. Krank ist deine Vernunft in ihren beiden

1) Vgl. darüber: Kraus, a. a. O. S. 696 ff., und Schirmer, a. a. O. S. 14.

Trieben und ebenso dein Begehren. Du heilst den höheren[1]) nicht mit unwiderleglichen Gründen, noch den niederen durch den Anblick der Erfahrung. Auch das Begehren sänftigst du nicht durch die Süßigkeit der göttlichen Mahnung, wenn es durch die Posaune des heiligen Geistes dir tönt: Siehe, wie fein und lieblich ist es, daß Brüder einträchtlich beieinander wohnen!"

II. Kapitel.

Die Publizistik im 13. Jahrhundert.

Die Staatslehre des Mittelalters: Christentum und Antike. — Das dreizehnte Jahrhundert. — Vincentius Bellovacensis. — Thomas von Aquino. — Ptolemäus von Lucca. — Die französische Streitpublizistik: Aegidius Romanus. — Jacobus de Viterbo. — Die „Quaestio in utramque partem". — Die „Quaestio de potestate Papae". — Johann von Paris. — Disputatio inter militem et clericum. — Peter Dubois. — Die deutschen Imperalisten. — Jordanus von Osnabrück. — Augustinus Triumphus. — Engelbert von Admont.

Die Staatslehre des Mittelalters steht hauptsächlich unter dem Einflusse von zwei Faktoren: Christentum und Antike. Der dritte Faktor mittelalterlicher Kulturentwicklung, Germanentum, erhält in der Literatur dieses Zeitalters fast gar keinen Ausdruck.[2]) Den wirklichen Staat — charakterisiert durch das Feudalwesen — ignoriert die Publizistik vollständig und sie erhält dadurch von vornherein „jene abstrakte Färbung unnützer Schulgelehrsamkeit, wie sie die dem Leben der Wirklichkeit entfremdete, mittelalterliche Wissenschaft im allgemeinen kennzeichnet". Christentum und Antike sind es fast ausschließlich, die auf dem Gebiete der mittelalterlichen Staatslehre dominieren, Gegensätze der schärfsten Art, wie sie eben nur zwischen zwei Anschauungen bestehen können, von denen die eine den Staat in voller Kraft bejaht, die andere verneint. Der Kampf dieser beiden Gegensätze bildet den Inhalt der mittelalterlichen Entwicklung. Während zu Anfang der Einfluß des Christentums in der Autorität des heiligen Augustinus überwiegt — gewinnt im ausgehenden Mittelalter der antike Einfluß immer mehr Bedeutung in der Autorität des

[1]) Der höhere Trieb ist die spekulative Vernunft, der niedere Trieb die praktische.

[2]) Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste etc. S. 131.

Aristoteles. Das Resultat dieses Kampfes bildet die Lehre vom modernen Staate auf dem Boden einer allgemeinen Renaissance der durch das Christentum geläuterten, modifizierten Antike.

Im folgenden soll der Gegensatz von Christentum und Antike, wie er die mittelalterliche Staatslehre beherrscht, kurz dargestellt werden.

Der Dualismus in der christlichen Doktrin, die zwischen Leib und Seele, Temporalem und Spiritualem, Mensch und Gottheit, Diesseits und Jenseits nicht nur scharf unterscheidet, sondern beides auch wesentlich verschieden wertet, hat auch jenen verhängnisvollen Gegensatz geschaffen, der dem Altertume so völlig fremd war und dem Mittelalter sein eigentümliches Gepräge verliehen hat: den Gegensatz — Staat und Kirche. Es war ferner nur eine natürliche Konsequenz jener Lehre, die das irdische Dasein nur als vorübergehenden Aufenthalt auf Erden, nur als Vorbereitung für das künftige, eigentliche, bessere Leben im Jenseits betrachtete, daß der Staat, als eine vorwiegend irdischen Zwecken dienende, durch irdische Mittel erhaltene Gemeinschaft, sehr viel von jener Bedeutung verlor, die ihm das Altertum in so hohem Maße zugesprochen hatte. Daß freilich der Staat zugleich als notwendiges Glied in ein Gedankensystem eingereiht wurde, welches an Tiefe weit die antike Anschauung überragte,[1] daß auch er schließlich als eine von Gott gewollte Ordnung[2] betrachtet wurde — freilich nur in dem Sinne, wie die Sünde als gottgewollt galt — konnte ihn für die tiefe Herabsetzung, die er zu Gunsten der Kirche erfahren hatte, kaum entschädigen.

Hand in Hand mit dieser Entwertung des Staates geht, entsprechend der christlichen Lehre von der göttlichen Bestimmung des Menschen, eine erhöhte Würdigung des Individuums in seinem Verhältnisse zum Staate. Indem die Religion „den Beruf der Unsterblichkeit, die Einkehr in die himmlische Heimat als das eigentliche Ziel des Menschen bezeichnet“, das irdische Dasein als nebensächlich betrachtet, macht sie das Individuum zur Hauptsache.[3] Da man „Gott mehr gehorchen muß, als den Menschen“, wird in geistlichen Dingen eine so völlige Unterordnung des einzelnen unter den Staat, wie sie dem Altertume

[1] Förster, Die Staatslehre des Mittelalters, S. 41.
[2] Walter, Naturrecht und Politik, S. 516.
[3] Walter, a. a. O. S. 515.

noch als selbstverständlich galt, ausgeschlossen. Damit wird zugleich eine staatsfreie Sphäre individueller Berechtigung geschaffen, zunächst zwar nur religiösen Inhalts, die aber, unterstützt durch die germanisch-individualistische Rechtsanschauung, sich zu jenem Kreise unzerstörbarer angeborener Menschenrechte erweiterte, die das Naturrecht der neueren Zeit proklamierte.

Der Einfluß der Antike auf die Entwicklung der mittelalterlichen Staatslehre äußert sich zuvörderst in der Idee einer einheitlichen, alle Völker umspannenden Weltherrschaft, die das untergehende römische Reich dem Mittelalter als Erbschaft hinterlassen hatte. Schon die germanischen Eindringlinge hatten, geblendet von dem freilich nur mehr äußerlichen Glanze der römischen Kaiser, niemals gewagt, sich als Eroberer zu betrachten oder gar nach Kriegsrecht zu verfahren.[1]) Nur für Fortsetzer des nach ihrer Ansicht weiter bestehenden Reiches hatten sie sich gehalten und als solche wurden sie auch später angesehen. Daß zwischen dem alten Imperium Romanum und dem heiligen römischen Reiche deutscher Nation volle historische Kontinuität herrsche, hat im Mittelalter niemand bezweifelt.

Der zweite Weg, auf dem das Altertum in nachhaltigster Weise die ganze mittelalterliche Wissenschaft sowohl, als insbesondere die Staatslehre beeinflußt hat, führt durch die Schriften des Aristoteles.[2]) Von ihm übernimmt die mittelalterliche Staatswissenschaft vor allem ihre philosophische Grundlage. So z. B. die drei Kategorien von ens, motus und finis und den Satz, daß über dem Bewegten ein Bewegendes sein müsse; allgemeine Theorien, wie solche, daß das Ganze höher ist als die Teile, daß die Natur überall nach Vollkommenheit strebe, finden bei der Betrachtung des Staates analoge Anwendung. Von größter Bedeutung ist natürlich des Aristoteles Staatslehre selbst. Seine Lehren vom Zwecke und Ursprung des Staates, die Unterscheidung von echten und falschen Verfassungen (παρεκβάσεις), insbesondere seine Charakterisierung der Tyrannis, teilweise auch die Einteilung der Staatsformen — das alles wird in der unkritischen autoritätsbeflissenen Art des Mittelalters von vielen Schriftstellern mit zahlreichen Mißverständnissen blindlings übernommen, wobei man gar nicht erst prüfte, ob die aristotelischen Lehren auf die veränderten Zeitverhältnisse noch paßten und sich niemand

---

[1]) Förster a. a. O. S. 843.
[2]) Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 1856, III, A. S. 62.

eigentlich so recht des Widerspruchs bewußt war, in welchem diese Lehren zu denen des Christentums vielfach standen.[1]) Das Bekanntwerden der politischen Schriften des Stagiriten (um 1200) charakterisiert das 13. Jahrhundert.[2]) Andere Werke dieses Philosophen waren schon längst bekannt und hatten ihm im mittelalterlichen Geistesleben eine so autoritäre Stellung verschafft, daß die jetzt aufgefundene „Politik" bedingungslos anerkannt wurde. Die Entdeckung dieses Werkes bildete einen Hauptgrund für den großen Aufschwung, den die staatswissenschaftliche Forschung in diesem Jahrhunderte nimmt. Die Bestrebungen, menschliche Assoziationsformen, wie Staat, Kirche, Familie etc., wissenschaftlich zu erfassen, hatten schon zur Zeit des Investiturstreites ihren Anfang genommen; jetzt bringen sie es eigentlich erst zu einer geschlossenen publizistischen Theorie.[3]) Zugleich kommt es — nicht zum geringsten unter dem Einfluß des Aristoteles — zu der ersten selbständigen Staats- und Rechtsphilosophie, die sich allmählig aus den engen Banden der Theologie loslöst. Zu den Vertretern dieser Richtung gehören fast alle Publizisten des 13. Jahrhunderts,[4]) wie Vincentius Bellovacensis, Thomas von Aquino, Ptolemäus von Lucca, Ägidius Romanus Colonna, Johann von Paris, Engelbert von Admont und auch Dante Alighieri.

So liegt in der Entwicklung dieses Jahrhunderts der Höhepunkt mittelalterlicher Staatsdoktrin; zugleich aber lassen sich die ersten deutlichen Anfänge einer modernen Staatsauffassung erkennen, wie dies insbesondere bei Dante der Fall ist. Um nun die Stellung, die Dantes Staatslehre in der Entwicklung der Staatsphilosophie dieser Zeit einnimmt, näher zu beleuchten, sei im Folgenden der Inhalt der wichtigsten Lehren des 13. Jahrhunderts nur insoweit skizziert, als diese für die Lehre Dantes selbst von Bedeutung waren.

Nach dem allgemeinen Aufschwunge der Wissenschaften im 12. Jahrhunderte, der auf dem Gebiete der Staatslehre durch Johann von Salsbury repräsentiert wird, kommt im 13. Jahrhundert zunächst der Dominikaner Vincentius Bellovacensis in Betracht, der in seinem Werke: speculum doctrinale in den Büchern 8—11 publizistische Doktrinen erörterte. Er fand jedoch

[1]) Stahl, a. a. O. S. 70 ff.
[2]) Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft, 1896, S. 174.
[3]) Gierke, Genossenschaftsrecht, III, S. 510.
[4]) Rehm, a. a. O. S. 179.

damit keine sonderliche Beachtung und wurde bald von einem anderen Dominikaner in den Schatten gestellt, dessen Namen mit goldenen Lettern in der Geistesgeschichte des Mittelalters prangt: nämlich von dem heiligen Thomas von Aquino. Die Bedeutung dieses Mannes, der auf staatswissenschaftlichem Gebiete ebenso hervorragt wie in der Dogmatik und der Philosophie, interessiert uns hier um so mehr, als seine Erörterungen über den Staat ebenso wie seine philosophischen Theorien auf Dante großen Einfluß geübt haben. Ausschließlich publizistischen Inhalts ist die Schrift „de regimine principum“ (1274), ein Werk in 4 Büchern, das dem Könige von Cypern gewidmet ist. Doch dürften nur die ersten zwei Bücher von Thomas selbst herrühren; die beiden letzten Bücher stammen höchstwahrscheinlich von Ptolemäus von Lucca, einem Schüler des Thomas.[1]) Weiter kommt in Betracht sein Kommentar zur Politik des Aristoteles sowie eingestreute Erörterungen in seinen Hauptwerken der „Summa Theologiae“ und der „Summa contra gentiles“.[2]) — Den Ursprung des Staates legt Thomas, ganz nach Aristoteles, in die Geselligkeitsnatur oder die wechselseitige Bedürftigkeit des Menschen (humana indigentia).[3]) Der Zweck des Staates, den er recht im Gegensatze zu mittelalterlichen Anschauungen für die höchste menschliche Gesellschaft hält, ist es, das Glück des irdischen Lebens zu verwirklichen. Doch ist damit nicht etwa nur physisches Wohlbehagen gemeint, vielmehr die Erreichung der irdischen Tugend, die durch die menschliche Vernunft erkannt wird; während die göttliche Tugend, die nur durch die göttliche Vernunft erkannt und durch die Heilsmittel erreicht werden kann, zu den Aufgaben der Kirche gehört.[4]) Letztere Lehre ist es auch, die, wie wir später sehen werden, bei Dante wiederkehrt[5]). Bezüglich der Lehre von den Staatsformen steht Thomas zwar ebenfalls unter dem Einflusse des Aristoteles, ohne sich jedoch streng an ihn anzuschließen. Es ist überhaupt nicht die Frage nach den Rechtsformen der Staaten, die bei Thomas erörtert wird, sondern vielmehr — wie ja bei allen anderen Schriftstellern jener Zeit —

[1]) Vgl. Lorenz, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, II. S. 338.

[2]) Vgl. Baumann, die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquino 1873.

[3]) Thom. de regim. I. 1.

[4]) Thom. de regim. I. 15.

[5]) Stahl, a. a. O. S. 69.

die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Monarchie im Verhältnisse zu den anderen Verfassungsformen.[1] Denn der Monarchie als solcher wurde von vornherein der Vorzug gewährt. Auch Thomas bezeichnet die Monarchie, und zwar die Wahlmonarchie als beste Verfassungsform. Begründet wird die monarchische Staatsform durch die Analogie mit der Einheit göttlicher Weltherrschaft,[2] wie es ähnlich auch bei Dante geschieht. Für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem Regenten und dem Volke ist es interessant, daß Thomas erklärt, ein von der Gesellschaft eingesetzter König könne, wenn er seine Macht mißbraucht, von der Gesellschaft abgesetzt werden. Ob das Verhältnis ein vertragsmäßiges sei, wird nicht deutlich ausgesprochen, — wenngleich manche Stellen etwas Derartiges vermuten lassen.[3] Von größter Bedeutung muß die Stellung des heiligen Thomas zu dem Probleme der einheitlichen Weltherrschaft sein, diesem Lieblingsgedanken des Mittelalters — und im Zusammenhange damit die Art, wie er den Gegensatz zwischen Staat und Kirche, Papsttum und Kaisertum löst. Schon in seiner Schrift de reg. princ. (I. 19; III. 13; IV. 19) taucht die Idee einer einheitlichen Weltmonarchie auf, die ein irdisches Abbild der einheitlichen göttlichen Universalherrschaft sein soll. Dabei denkt er sich die gesamte Christenheit als einen ungeheuren Organismus, den er das Corpus mysticum nennt.[4] Die einheitliche Spitze der Christenheit, das Haupt dieses Corpus, und zugleich die Seele bildet ausschließlich und allein der Papst. Thomas unterscheidet überhaupt nicht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Von der Zwei-Schwerter-Theorie findet sich keine Spur bei

---

[1] Rehm, a. a. O. S. 180.

[2] de reg. princ. I. 12.

[3] Rehm, a. a. O. S. 180. Vgl. z. B. die Stelle: de reg. princ. I. 6.:

Quia hoc ipse (Tyrannus) meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.	Denn weil er sich in der Regierung der Gesellschaft nicht treu benommen hat, wie es eines Königs Pflicht erfordert, so hat er es sich selbst zugezogen, daß ihm von den Untertanen der Vertrag nicht gehalten wird.

[4] Die Vorstellung der Christenheit als corpus mysticum gründet sich auf ein Paulinisches Schriftwort in d. Kor. Br. Schon im Wormser Kapitulare (829) heißt es: universalis sancta ecclesia Dei unum corpus manifeste esse credatur ejusque caput Christus. Vgl. Gierke, a. a. O. S. 517, Anmerkung 7.

ihm, alle Gewalt auf Erden, wie immer sie auch gestaltet sein mag, geht aus vom Stellvertreter Christi auf Erden.[1]) Dies gilt natürlich auch für die Gewalt der Fürsten und Könige, deren Aufgabe es ist, das äußere Wohlergehen und die irdische Tugend bei ihren Untertanen zu verwirklichen. Doch bildet dies nur eine Vorstufe, einen Mittelzweck zur Erreichung des letzten höchsten Zieles, die menschliche Gesellschaft zur ewigen Seligkeit hinzuleiten. Da diese Aufgabe den Priestern obliegt, ist es natürlich, daß Könige und Fürsten sich diesen unterordnen müssen. Im alten Testamente herrschen die Könige über die Priester, im neuen aber ist das Verhältnis umgekehrt; darum müssen in den christlichen Reichen die Könige den Priestern, insbesondere aber dem Stellvertreter Christi, dem Papste, unterworfen sein. Daß der Papst einen Fürsten, der gegen den christlichen Glauben verstößt, absetzen kann, ist selbstverständlich. Was nun die Stellung des Kaisers betrifft, so ist dieser ein Fürst wie alle anderen, der nur wegen seiner Vorzüge vom Papste über alle anderen erhoben wird.[2]) So tritt der Staat vollständig in die Dienste der Kirche. „Es ist daher falsch zu sagen, in dem Werke des Thomas von Aquino werde die Stellung des Papsttums zum Kaisertum im Sinne der kirchlichen Prärogative gelöst, es ist vielmehr der ganze Umfang staatlicher Macht, was dem Papste untergeordnet sein soll.“[3])

Die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Kaiser und Papst wurde wieder aktuell in dem Streite Bonifazius' VIII. mit dem französischen Könige Philipp dem Schönen, dem der Papst das Recht bestritt, seinen Klerus zu besteuern. Diese verhältnismäßig unbedeutende Tatsache führte zu einer neuerlichen Revision der letzten Prinzipien, wie es ja überhaupt der deduktiven Methode jener Zeit entsprach, bei der Behandlung selbst der nichtigsten Verhältnisse jedesmal „die höchsten prinzipiellen Fragen zur Entscheidung herbeizuholen.“[4]) Unter den hier in Betracht kommenden Schriften[5]) ist hervorzuheben das große Werk „De

[1]) Lorenz, a. a. O. S. 337.

[2]) Wenn der Papst stets den deutschen Wahlkönig zum Kaiser kröne, habe das seinen Grund in den Anordnungen früherer Päpste und in seinem guten Willen. Lorenz, a. a. O. S. 338.

[3]) Lorenz, a. a. O. S. 338.

[4]) Lorenz, a. a. O. S. 334.

[5]) Vgl. darüber R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifazius' VIII. 1903.

regimine principum" (vor 1285), des Augustinermönches Ägidius von Rom — auch genannt Ägidius Colonna, Erzbischof von Bourges (gest. 1316), eines Schülers des heiligen Thomas von Aquino. Es ist Philipp dem Schönen gewidmet und zerfällt in drei Bücher, von denen das erste aus 4, die andern aus je 3 Teilen bestehen. Das erste zeigt, wie die königliche Majestät sich selbst (de regimine sui), das zweite, wie er sein Haus (de reg. Familiae), das dritte, wie er sein Reich regieren soll (de reg. regni). Im dritten Buche finden sich Erörterungen über die Notwendigkeit und Entstehung des Staates, das Verhältnis von Staat und Familie, und über die Monarchie. Diese Ausführungen zeigen deutlich den Einfluß des Aristoteles und des Thomas von Aquino. Dieses Werk des Ägidius fand bei seinen Zeitgenossen, von denen er der „Gesetzgeber der Monarchie" genannt wurde, großen Beifall. Wichtiger ist sein Traktat „De ecclesiastica potestate,"[1]) der in manchen Punkten von den in der vorigen Schrift vertretenen Theorien abweicht.[2]) Das Werk, welches mit Worten der allertiefsten Devotion dem Papste Bonifazius VIII. gewidmet ist, zerfällt in drei Partes. In den neuen Kapiteln des I. Teiles sucht der Verfasser nachzuweisen, daß der Papst nicht nur in geistigen, sondern auch in weltlichen Dingen der oberste Richter der gesamten Menschheit sei, und daß somit auch die weltlichen Fürsten unter der Leitung des Papstes stehen. Die Zwei-Schwerter-Theorie, auf welche er hier zu sprechen kommt, behandelte er in folgender Weise: Die Doppelnatur des Menschen — aus Geist und Körper bestehend — erfordere einen zweifachen Schutz durch das geistliche und weltliche Schwert. Ebenso wie der Geist den Körper regiere, müsse das weltliche Schwert dem geistlichen untergeordnet sein. Beide Schwerter seien in der Hand des Papstes vereinigt, der sich persönlich

[1]) Eine genaue Analyse dieses Werkes bei F. X. Kraus in der österr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie I. 1862, S. 1 ff. Die Inhaltsangabe des bisher ungedruckten Manuskriptes nach dem erw. Artikel von Kraus.

[2]) Vgl. darüber Scholz am angeführten Ort, S. 32—129, wo eine gründliche Darstellung des Lebens und der Schriften des Ägidius enthalten ist. Die Verschiedenheit äußert sich z. B. bei der Lehre vom Ursprung des Staates. Während nämlich Ägidius in dem Traktate de eccles. pot. nach Augustinus die Begründung des Staates durch kirchliche Einsetzung lehrt, unterscheidet er in dem Werke de reg. princ. 3 natürliche Entstehungsarten: 1. organ. Wachsen aus nied. Formen, 2. Vertrag, 3. Usurpation.

nur das geistliche vorbehält, das weltliche aber den Fürsten überläßt, damit sie es nach seinem Gebote führten. In der pars secunda — sie besteht aus 14 Kapiteln — widerlegt Ägidius zunächst die Behauptung, der Kirche sei durch die heilige Schrift der Besitz weltlicher Güter verboten; und im folgenden führt er aus, daß der Kirche in der Person des Papstes über alles, was überhaupt Gegenstand des Besitzes sein könne, ein Recht zustehe. Im dritten Teile sucht Ägidius die vorher aufgestellten strengen Grundsätze, die eigentlich der weltlichen Autorität alle selbständige Existenz benehmen, in ihren praktischen Konsequenzen zu mildern. Der Papst solle die ihm übertragene Autorität mit Weisheit und Mäßigung üben, damit das Wort Christi gewahrt bleibe: Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Cäsar, was des Cäsars ist. Im letzten Kapitel aber, wo er gleichsam das Resümee seiner Untersuchungen über die kirchliche Gewalt zieht, sagt er: „Quod in ecclesia est tanta potestatis plenitudo quod eius posse est sine pondere, numero et mensura." Man sieht, daß Ägidius Colonna in der Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in entschiedener Weise die Interessen der päpstlichen Partei extremster Richtung vertreten hat. Die große Ähnlichkeit, die dieser Traktat mit der bonifazianischen Bulle unam sanctam sowohl dem Inhalt als der Form nach aufweist, hat zu der Vermutung Anlaß gegeben, Ägidius sei an der Redaktion dieser berühmten Bulle beteiligt gewesen.[1]) — Ganz im Sinne des Ägidius schrieb auch sein Ordensbruder Jacobus de Viterbo. Sein Traktat „De regimine christiano" charakterisiert sich wohl am deutlichsten durch einen im 2.—6. Kapitel des Werkes enthaltenen Gedankengang, dessen Schluß dahin zielt, die Kirche als den Staat κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen.[2])

Die extrem-päpstliche Richtung des Ägidius läßt es als Irrtum erscheinen, ihm eine die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt verteidigende Schrift „Quaestio in utramque partem" zuzuschreiben. Diese stammt vielmehr von einem anonymen Juristen aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts (1302)[3]) und weist ähnliche Gedanken wie die Dantesche Monarchie auf. Die Schrift zerfällt in fünf Artikel, in welchen fünf Grundfragen

---

1) Vgl. das Nähere bei Kraus, a. a. O. S. 20 ff.

2) Scholz, a. a. O. S. 133.

3) So Scholz, a. a. O. S. 224 ff. Riezler dagegen nennt als den vermutlichen Verfasser Raoul de Presles und als Entstehungszeit 1360—1370.

erörtert werden. Nach einer allgemeinen Einleitung handelt der erste Artikel kurz von dem göttlichen Ursprunge der weltlichen und der geistlichen Gewalt; der zweite stellt die gegenseitige Unabhängigkeit beider dar. Der dritte negiert dem Papste jede Art weltlicher Gewalt; die Ausnahmsfälle, in denen der geistlichen Gewalt ein Eingriff in das weltliche Gebiet gestattet ist, enthält der vierte Artikel. Im fünften Artikel, dem wichtigsten und größten des ganzen Werkes, wird die Unabhängigkeit Frankreichs vom Papste und vom Imperium bewiesen. Hier findet sich auch eine Behandlung der konstantinischen Schenkung, die lebhaft an Dante erinnert.

Große Ähnlichkeit mit dem eben erwähnten Traktate hatte die ebenfalls anonym überlieferte ungefähr aus derselben Zeit stammende „Quaestio de potestate Papae". Zum Verfasser dürfte sie einen Juristen, wahrscheinlich französischer Nation, haben.[1] Diese Schrift entscheidet die Frage nach dem Verhältnisse der weltlichen und geistlichen Gewalt dahin, daß sie die gegenseitige Unabhängigkeit beider statuiert. Wie Kopf und Herz verschiedene Funktionen für den menschlichen Körper verrichten, ohne von einander abhängig zu sein, sollen geistliche und weltliche Gewalt für die Menschheit wirken. Eine Ableitung der weltlichen Gewalt aus der geistlichen wird dadurch zurückgewiesen, daß die historische Priorität des Staates vor der Kirche behauptet wird. Die Unabhängigkeit des französischen Königs von der kaiserlichen Macht wird, unter anderem, auf Grund der Verjährung ausgesprochen; die Untertänigkeit der kaiserlichen Macht unter die päpstliche jedoch nicht für ausgeschlossen erklärt. Das französische Regnum wird — wie bei den meisten französisch-nationalen Publizisten — nicht als ein Teil des übergeordneten Imperiums betrachtet, sondern, wie andere Staaten, dem Imperium beigeordnet.[2]

---

[1]) Scholz, a. a. O. S. 252 ff.

[2]) Die Vorstellung französischer Autoren über das Verhältnis des französ. Regnum zum Imperium spiegelt sich deutlich in einer höchst charakteristischen Stelle der „disputatio in utramque partem":

Omnia enim, quae pro Imperatore faciunt, valent nihilominus pro rege Franciae, qui Imperator est in regno suo . . . . . regnum Francorum prius habuit Imperium quam regnum Theutonicorum.	Alles, was man für den Imperator vorbringt, gilt nichtsdestoweniger auch für den König von Frankreich, der Imperator ist in seinem Königreiche . . . . . Frankreich hatte früher ein Imperium als Deutschland.

Zu den bedeutendsten Erscheinungen der französischen Kampfliteratur gehört der Traktat des Johann von Paris „De potestate regia et papali“ (1302/03). Der Verfasser war Dominikanermönch und Magister Artium an der Universität Paris und geriet wegen ketzerischer Ansichten mit der Kurie in Konflikt. In dem Kampfe des französischen Königtumes mit dem Papsttume war er ein entschiedener Parteigänger des ersteren. In dessen Interesse ist auch der erwähnte Traktat geschrieben, der zwar mit ähnlichen Publikationen seiner Zeit viel Übereinstimmendes enthält, dennoch aber origineller und selbständiger Gedanken nicht entbehrt. Auch hier wird eine ursprünglich weltliche Herrschaft des Papstes etwa auf Grund der Stellvertretung Christi und der apostolischen Nachfolge von vorneherein abgewiesen. Nur auf Grund spezieller Rechtstitel, wie Schenkung durch Fürsten etc., könne die Kirche temporelle Güter erwerben. Die Idee einer anderen als bloß geistlichen Weltherrschaft, etwa gar mit dem Kaiser an der Spitze, wird überhaupt abgelehnt; schon um die Unabhängigkeit des französischen Königtums vom kaiserlichen Imperium aufrecht zu erhalten. Papst und Kaiser stellen sich dem Autor als die Vertreter zweier von einander unabhängiger Gewalten dar. Doch ist eine Unterordnung des einen unter den anderen nicht ausgeschlossen. So untersteht der Papst dem Kaiser in weltlichen Angelegenheiten, der Kaiser dem Papste in geistlichen. Bei Übertretungen steht jedem von beiden auf seinem Gebiete das Recht zu, den anderen zu ermahnen, ja zu strafen und abzusetzen. Das Gleichnis von den beiden Lichtern kann nur auf die Erleuchtung und Belehrung im Glauben angewendet werden. Darin nur bildet der Papst das große Licht, die Sonne, und der Kaiser das kleinere, den Mond, der nur vom großen seine Leuchtkraft her habe. Für die Gewalten könne das jedoch nicht gelten. Denn die kaiserliche Gewalt stammt nicht von der päpstlichen, sondern ebenso wie diese direkt von Gott.[1]) Über die konstantinische Schenkung und die Translatio Imperii finden sich ganz ähnliche Ausführungen wie in der quaestio de potestate Papae. — Johanns Gegnerschaft gegen eine weltliche Herrschaft des Papstes und gegen eine Universalmonarchie ist die natürliche Konsequenz des von ihm vertretenen nationalen Staatsprinzipes. Mit letzterem verbindet er auch den Gedanken der Volkssouveränität. So findet sich bei ihm neben der auf aristotelisch-

[1]) Siehe die entsprechende Lehre bei Dante. Unten S. 50 ff.

thomistischer Grundlage ruhenden organischen Entstehung des Staates eine deutliche Vertragstheorie; und als Quelle der staatlichen Gewalt wird, abgesehen von Gott als causa remota, das Volk betrachtet.

Die Schrift Johanns hat großen Einfluß auf die folgenden Publizisten geübt. Marsilius, Jandunus und Ockam haben aus ihr geschöpft, freilich ohne sie ausdrücklich zu nennen, wie man damals überhaupt das namentliche Zitieren von lebenden oder doch jüngst verstorbenen Autoren gewöhnlich unterließ.[1] Auch mit Dantes Schrift „De Monarchia“ hat man den Traktat Johanns in Verbindung gebracht, jedoch ohne mit Sicherheit eine direkte Benutzung des einen durch den andern feststellen zu können.[2]

Zu den bekanntesten Schriften der französischen Publizistik aus der Zeit des großen Kirchenstreites gehört die „Disputatio inter militem et clericum“, ein Traktat, der in der Form eines Dialoges zwischen einem Kleriker und einem Ritter für die Interessen der französischen Welfenpartei eintritt. Auf das entschiedenste wird hier eine Herrschaft der Päpste zurückgewiesen, die als Stellvertreter Christi sich an die Worte des Herrn halten sollten: „Mein Reich ist nicht von dieser Erde.“ Ähnlich wie in anderen Schriften wird die Unabhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Macht, des französischen Königtums vom kaiserlichen Imperium behauptet. Auch gegen das üppige Leben der Geistlichkeit wird polemisiert — und das alles in einer heftigen, derben Weise, die sich von der scholastischen Schwerfälligkeit, in der man damals solche Fragen behandelte, deutlich unterscheidet.[3] Als Autor dieser Schrift hat lange Ockam gegolten; doch wird sie gegenwärtig dem Peter Dubois[4] zugeschrieben. Dieser gehört wie Peter Flote und Wilhelm Nogaret zu den politischen Agenten Philipps des Schönen und bekleidete das Amt eines königlichen Anwalts. Von den mitunter recht interessanten, wenn auch nicht sehr originellen politischen Ideen und Reformplänen, die Peter Dubois in einer stattlichen Zahl von Schriften niedergelegt hat,

[1] Riezler, a. a. O. S. 152, Anm. 2.

[2] Cipolla widmet dieser Frage eine besondere Abhandlung: „Il trattato „De Monarchia“ di Dante Aligh. e l'opuscolo „de potestate regia et papali“ di Giovanni da Parigi.“ in Memorie dell' Acc. di Torino, Ser. II. 42.) freilich ohne zu einem befriedigenden Resultate zu kommen.

[3] Riezler, a. a. O. S. 146.

[4] Zuerst Riezler, a. a. O. S. 146, neuerdings auch Scholz, a. a. O. S. 333 ff.

erinnern manche an Ideen Dantes. Erwähnt sei hier der in dem Werke „De recuperatione terre sancte“ begründete Vorschlag eines europäischen Staatenbundes. Dieser auf thomistisch-aristotelischer Basis aufgebaute Gedanke Dubois' ist im Grunde nur die etwas modifizierte Idee eines universalen Weltreiches, mit dem der Duboissche Staatenbund überdies auch in dem Friedenszwecke übereinstimmt. Nichtsdestoweniger ist der französische Advokat ein Gegner der Weltmonarchie,[1] zumindest einer durch das Imperium Romanum zu verwirklichenden Universalherrschaft, so wie sie gewöhnlich gedacht und von deutschen und italienischen Imperialisten gefordert wurde. Doch ist er dem Gedanken einer französischen Universalmonarchie mit dem Könige von Frankreich an der Spitze durchaus nicht abgeneigt. Ebenso hält er — wie fast alle Publizisten — eine geistliche Herrschaft des Papstes über die gesamte Menschheit für berechtigt. Auch in der Frage des kirchlichen Eigentums und rücksichtlich der konstantinischen Schenkung, deren Ungültigkeit er behauptet, findet sich bei Dubois, wie ja auch bei anderen französischen Publizisten manche Übereinstimmung mit Danteschen Ausführungen.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts traten auch deutsche Publizisten auf den Plan, welche die brennende Frage der Zeit, den Konflikt zwischen Staat und Kirche, behandelten. Schon längst hatte sich die Dichtkunst dieses Gegenstandes bemächtigt; zahlreiche Dichterstellen sprechen von dem unheilvollen Zwiespalte.[2] Auch die in diesem Jahrhunderte entstandenen Rechtsbücher äußern sich bei Darstellung der Zwei-Schwerter-Theorie über das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser; freilich nicht im gleichen Sinne. Denn während der Sachsenspiegel noch die Unabhängigkeit der kaiserlichen Autorität verficht, bringt der Schwabenspiegel bekanntlich die erwähnte

[1] Von seinen gegen die Universalmonarchie vorgebrachten Argumenten sagt Scholz am angeführten Ort: S. 410. „Diese seit 1302 bei allen französischen Publizisten wiederkehrenden Polemiken haben hier bei Dubois eine so wenig gegen die päpstlichen Prätensionen gerichtete Farbung, daß man wohl daran denken mag, daß er bestimmte Auslassungen von Imperialisten im Auge gehabt habe, und der Vergleich mit Dantes Monarchie, diesem vollendetsten Idealbild eines vollkommenen Monarcha totius mundi, liegt nahe genug.“ Diese Vermutung ist allerdings wegen der höchst zweifelhaften Chronologie der „Monarchia“ sehr hypothetisch.

[2] Gesammelt bei: Höfler, Kaisertum und Papsttum 1861.

Theorie in jener Form, wie sie gewöhnlich von den Vertretern der kirchlichen Prärogative gebraucht wurde: Es ist der Papst, dem beide Schwerter, das weltliche und das geistliche, von Gott verliehen wurden, und der seinerseits das weltliche dem Kaiser erst verleiht.[1] Als ein dieses Problem ausschließlich behandelndes Werk kommt zunächst in Betracht die Schrift eines Kanonikus im Hochstifte Osnabrück, des Jordanus von Osnabrück: „De praerogativa Romani imperii,“ auch „Cronica oder Tractatus de translatione imperii“ genannt. Dieser Traktat ist um das Jahr 1285 verfaßt und dem Gönner des Jordanus, dem Kardinal Jakob von Colonna, gewidmet. Doch ist die Autorschaft des Jordanus wenigstens bezüglich gewisser Partien der Schrift nicht unbestritten. Sowohl der Kardinal Jakob von Colonna selbst, als auch ein Kölner Kanonikus namens Alexander de Roes, durch dessen Vermittlung der Kardinal die Schrift erhalten habe, werden als Verfasser des Traktates vermutet.[2] Der Zweck des Buches ist, den Papst (Martin IV. oder Honorius IV.) durch die Darstellung von dem selbständigen Ursprunge und der hohen Bedeutung des Imperiums zu veranlassen, sein Verhalten gegen das Haupt des römischen Reiches (damals Rudolf von Habsburg) zu ändern,[3] den kirchlich-thomistischen Anschauungen an dem päpstlichen Hofe entgegenzuwirken. — Gleich das erste Kapitel spricht von der Anerkennung und Ehrung, die dem römischen Reiche durch die Person des Heilands zuteil geworden sei. Im Folgenden wird die Theorie von der Translation des Imperiums, wie sie traditionell gelehrt wurde, äußerlich wenigstens anerkannt; Jordanus gibt zu, daß der Papst die Herrschaft von den Römern auf Karl den Großen und die Germanen übertragen habe. Dabei ist er aber bemüht, die Konsequenzen, die man kirchlicherseits aus dieser Tatsache zog, nämlich eine Unterordnung des Kaisers unter den Papst, durch Einführung nationaler Gesichtspunkte

---

[1] Sachsenspiegel (Buch I, Art. 1): Tvei svert lit got in ertrike to bescermene de Kristenheit. Deme Pavese ist gesat dat geistlike, deme Keiser dat wertlike.

Schwabenspiegel: Daz weltlich swert des gerihtes daz lihet der Babest dem Chaiser; daz geistlich ist dem Babest gesetzt daz er da mite rihte.

[2] Vgl. Waitz, in den Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 14. Bd. hist. phil. Abt. S. 1 ff. und Lorenz, a. a. O. S. 341, sowie Wattenbach, in den Heidelb. Jahrbüchern 62. Jahrg. 5. S. 364.

[3] Waitz, a. a. O. S. 11 und Lorenz, a. a. O. S. [illegible].

zu beseitigen. Die Germanen, die er übrigens von den Trojanern abstammen läßt und dadurch den Römern ebenbürtig an die Seite stellt, seien durch eine Art mythischer Prädestination von Gott als Nachfolger den Römer bestimmt worden. Auch von einer Verwandtschaft Karls des Großen mit dem griechischen Kaiserhaus will er etwas wissen, so daß sich eigentlich aus der Translation für den Papst keine Rechte ergeben. Das Kurfürstenkollegium, das von vielen als Gründung des Papstes Gregor V. betrachtet wurde, woraus man wieder eine mittelbare Abhängigkeit des Kaisertums vom päpstlichem Stuhle konstruierte, führt er auf Karl den Großen zurück. Seinen Zweck, die kirchlich-thomistischen Anschauungen zu paralysieren, dürfte dieser „schwächliche Versuch“ kaum erfüllt haben. Um so weniger, als der päpstlichen Partei in den Dominikanern eine kampfgerüstete Schar zugebote stand, stets bereit, die weitgehendsten, hochgespanntesten kirchlichen Ansprüche mit den scharfen Waffen einer glänzenden Dialektik zu verteidigen, die ihnen ihr großer Lehr- und Waffenmeister, der heilige Thomas, geschmiedet. Einer der hervorragendsten unter ihnen, wohl der kühnste und anmaßendste Publizist, der unter Johann XXII. die kirchlichen Interessen vertrat, war Augustinus Triumphus (Augustino Trionfo) aus Ancona. Seine Johann dem XXII. gewidmete Schrift „Summa de potestata ecclesiastica“ ist das Extremste, was die kurialistische Publizistik jener Zeit zutage gefördert hat.[1]) Der Verfasser, dem keine mit den faktischen Verhältnissen noch so sehr im Widerspruch stehende Forderung zu hoch ist, um sie nicht für den Nachfolger Petri in Anspruch zu nehmen — ist allenthalben von der Tendenz geleitet, die Macht des Papsttums soweit als möglich auszudehnen. Nur die prägnantesten Sätze aus des Augustinus Traktate seien hier wiedergegeben.[2]) Die päpstliche Macht allein und keine andere stammt unmittelbar von Gott. Der Papst vereinigt als Stellvertreter Christi sowohl die geistliche als auch die weltliche Gewalt in seiner Hand.

[1]) Eine genaue Analyse des Werkes bei: Friedberg, die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, II, S. 1 ff.

[2]) Witte (in der Einleitung zu der kritischen Ausgabe der „Monarchie“) führt mehrere Stellen aus der Schrift des Augustinus an, und stellt sie den entsprechenden Ausführungen Dantes gegenüber, dessen direkter Widerpart Augustinus ist. Auch glaubt Witte (a. a. O. S. 7) in der Einleitung der Augustinischen Schrift eine Beziehung auf Dante zu finden.

Er ist oberster Richter; eine Appellation von dem Urteile des Papstes an das Gericht Gottes ist nicht nur vergeblich, sondern auch sündhaft. Der Papst kann den Kaiser nach Belieben einsetzen und absetzen, ohne päpstliche Approbation hat kein kaiserliches Gesetz Gültigkeit.

Doch blieb man solchen und ähnlichen Auswüchsen der kirchlich gesinnten Publizistik auf gegnerischer Seite die Antwort nicht schuldig. Hier ist jetzt wieder ein Deutscher, der Abt Engelbert von Admont, zu nennen. Dieser Schriftsteller interessiert uns um so mehr, als manche seiner Ansichten eine weitgehende Ähnlichkeit mit der Lehre Dantes aufweisen; insbesondere aber ist dies in seinen Erörterungen über die Weltmonarchie der Fall, die er — wie Dante — auf einer philosophischen Grundlage thomistischer Konstruktion aufbaut. Sein Geburtsjahr ist nicht genau bekannt; es dürfte in der Mitte des 13. Jahrhunderts liegen.[1] Er starb am 10. April 1327 nach einem äußerst fruchtbaren, theologischen, philosophischen, staatswissenschaftlichen und dichterischen Arbeiten gewidmeten Leben. Unter seinen zahlreichen Schriften (zirka 38) finden sich zwei publizistischen Inhaltes. Zunächst ein in 7 Traktate eingeteiltes Werk „De regimine principum", wahrscheinlich mit der Absicht geschrieben, um dem gleichnamigen Werke des Thomas und seiner Schüler entgegenzuwirken, wenn auch ausdrückliche Beziehung auf den heiligen Thomas nicht genommen ist,[2] ja dessen Schrift vielleicht nicht einmal direkt benützt wurde. Die Arbeit des Admonter Abtes enthält zum größten Teil aristotelische Lehren, mitunter fast wörtlich dem Philosophen entnommen. Von größerer Bedeutung ist sein Buch „De ortu et fine Romani imperii", unter der Regierung Heinrichs VII. entstanden, wahrscheinlich zwischen 1307 und 1310.[3] Dieses Werk enthält neben historischen Betrachtungen und allgemeinen Erörterungen über den Staat, die ihre aristotelische Herkunft kaum verleugnen können, eine geschickte Gegenüberstellung der Gründe für und gegen das universelle Kaisertum. Engelbert von Admont, der seiner Zeit als Stern erster Größe galt, wird von der neueren Forschung recht

[1] Vgl. das Nähere bei: Fuchs im 11. Hefte der Mitteilungen des historischen Vereines für Steiermark [1862], S. 90—130.

[2] Lorenz, a. a. O. S. 315.

[3] Vgl. auch: Riezler, a. a. O. S. [163] ff. und Lorenz, a. a. O. S. 311.

abfällig beurteilt.[1]) — Des näheren sind seine Lehren folgende: die Entstehung des Staates denkt er sich durch einen, wenngleich nach der Natur des Menschen notwendigen, doch relativ freien Akt.[2]) Durch Natur und Vernunft werden die Menschen dahin getrieben, sich an sicheren Orten zusammenzuscharen; und hier unterwerfen sie sich durch Vertrag dem klügsten Manne, damit er über sie herrsche;[3]) denn wie überall in der Natur aus dem Gegensatz des Starken zum Schwachen, des Großen und Kleinen die Notwendigkeit einer äußern Herrschaft hervorgehe, müsse auch unter den Menschen der an Verstand Hervorragende regieren.[4]) Das pactum subjectionis, von dem Engelbert spricht, ist jedoch kein Vertrag zwischen Fürst und Volk, sondern ein Übereinkommen der Menschen untereinander, sich einem gemeinsamen Oberhaupte zu unterwerfen.[5]) Recht im Widerspruche zu seiner Vertragstheorie steht die deutlich ausgeprägte organische Auffassung des Staates. Er denkt sich denselben als einen lebensvollen Körper, in dem die regierende Gewalt die Seele, die Bürger die Glieder sind mit ganz bestimmten Funktionen für das Ganze.[6]) Ja er überträgt sogar auf den Staat alle jene Glücksgüter, die für das Wohlbefinden eines organischen Körpers wesentlich sind, wie: Gesundheit, womit er die Harmonie (adaequatio) der sittlichen Gesinnung, welche die Existenz des Staates fördert und erhält, bezeichnet; Schönheit, die sich in der wohlgeordneten Zusammensetzung der Teile im Verhältnisse zum Ganzen ausprägt, und Kraft.[7]) Als den Zweck des Staates bezeichnet er die Sicherung des Friedens und die Herstellung des irdischen Glückes. Friede ist das unerschütterliche Beruhen der Ordnung der Gerechtigkeit; das Glück ist aber gleichbedeutend mit der Freiheit;[8]) diese besteht nicht in dem Vermögen, zu tun und zu lassen was man will, sondern in jenem Zustande, in welchem der Geist seiner bösen Leidenschaft Herr

[1]) So Riezler, a. a. O. „Repräsentant der geistigen Durchschnittshöhe" S. 163, und Lorenz, a. a. O. S. 344; dagegen Höfler, Gierke, Rehm, Förster.

[2]) Inhaltsangabe teilweise nach Förster, (a. a. O. 847—863 passim) der sich eingehend mit Engelbert beschäftigt.

[3]) De ortu c. 2.

[4]) De ortu c. 1.

[5]) Rehm, a. a. O. S. 180.

[6]) De reg. III, c. 16 — nach Thomas, resp. Plato.

[7]) Vgl. dazu: Förster, a. a. O. S. 852.

[8]) De ortu Kap. IX, de reg. c. 2, III, 17.

ist.[1]) In der Lehre von den Verfassungsformen steht er stark unter dem Einfluß des Aristoteles; zwar verläßt er den Philosophen mitunter, verwickelt sich dabei aber in arge Widersprüche und Irrtümer, die verraten lassen, daß er den Stagiriten selbst kaum benutzt habe. Den Vorzug der Monarchie vor den übrigen Staatsformen begründet er folgendermaßen: Das Prinzip der Monarchie — die Vernunft — ist edler als die Grundlagen der übrigen Staatsformen (Tugend für die Aristokratie, Gesetz für die Demokratie, Willkür für die „Olikratie"). Dann ist das Lebendige höher als das Leblose, der König aber, der nach der Vernunft herrscht, ist das lebendige Gesetz (rex est lex animata: de reg. I. 11). Die Berechtigung einer alle Reiche und Völker umfassenden Weltmonarchie begründet Engelbert mit Analogien aus der Tierwelt, in welcher der Löwe über alle Landtiere, der Adler über alle Vögel König sei;[2]) wie ja überhaupt jede größere Menge nach dem Systeme der Über- und Unterordnung gegliedert sein müsse. Dann sei das allgemeine Interesse besser und erstrebenswerter als das einzelner und die öffentliche Sache mehr als eine Privatangelegenheit. Das Interesse (bonum) der einzelnen Reiche verhalte sich aber zu dem Interesse eines Gesamtimperiums, wie das Privat- zum öffentlichen Interesse. Ferner gäbe es auf Erden nur ein wahres göttliches und menschliches Recht, wie es nur einen wahren Glauben, nämlich den christlichen, gäbe. Daher solle es für die gesamte Christenheit nur einen Staat geben (et per consequens una sola republica totius populi Christiani) mit einem einzigen Herrscher an der Spitze. (Ergo de necessitate erit et unus solus princeps et rex illius Reipublicae.) Des heiligen Augustinus Satz: Außerhalb der Kirche kein Imperium,[3]) sei vollkommen berechtigt. Insbesondere aber sei die Erhaltung des Weltfriedens Aufgabe einer allgemeinen Weltmonarchie; durch diese werde erst jene oberste Autorität geschaffen, die imstande sei, die Streitigkeiten der Völker untereinander auf friedliche Weise zu ordnen. Auch historisch sei eine solche Weltmonarchie berechtigt; es habe immer eine solche gegeben: so die assyrische, die persische, die alexandrinische und jetzt die römische. Diese identifiziert Engelbert so sehr mit ihrer Fortsetzung durch die

[1]) Förster, a. a. O. S. 852, wo auch mehrere Citate abgedruckt sind.

[2]) De ortu c. 15.

[3]) Augustinus, de civitate Dei, Lib. IX.

Deutschen, daß er die ungerechten Eroberungen der Römer noch am deutschen Reiche bestraft wissen will.[1]) Diese Begründung der Weltmonarchie bildet den wesentlichen Inhalt des 15. Kapitels der Engelbertschen Schrift „De ortu et fine imperii romani". Das 16. Kapitel enthält eine Aufzählung der gegen die Universalmonarchie sprechenden Argumente: es bringe vielleicht der große Umfang des Weltreiches immer Unruhen mit sich; dann zeige die Geschichte, daß die „Monarchie" ihrer Friedensaufgabe nicht gewachsen sei, da bei allen Weltherrschaften immer Aufstände zu unterdrücken gewesen seien. Drittens gäbe es noch manche Länder, die auch außerhalb des Imperium romanum ruhig und friedlich lebten. Ferner spreche die Verschiedenheit des Rechtes und der Sprache bei den einzelnen Völkern gegen eine einheitliche Weltherrschaft. Fünftens sei es unmöglich, Juden, Heiden und Christen einen Staat bilden zu lassen. Sechstens: Das römische Reich sei freiwillig und gerechterweise verkleinert worden; so unter Hadrian und Jovinian. Schließlich (siebentens) stünden viele Staaten, wie Spanien, Frankreich, England und andere von Rechts wegen (de jure) nicht unter dem römischen Reiche. Ebenso könnten diejenigen Reiche, welche noch unter dem römischen Imperium stehen, rechtmäßig sich von ihm losmachen. — Bevor nun Engelbert an die Widerlegung dieser Argumente schreitet, schickt er zuerst eine Untersuchung voraus, über die felicitas, das Glück, die Wohlfahrt, welche das Ziel und den Zweck des menschlichen Zusammenlebens bildet. Diese Untersuchung soll nur deshalb hier angeführt werden, weil sie große Ähnlichkeit mit der analogen Lehre Dantes aufweist. — Zwei Glückseligkeiten gibt es (felicitas oder beatitudo est duplex), sagt Engelbert, dem irdischen und himmlischen Leben des Menschen entsprechend: eine zeitliche, irdische, die veränderlich und vergänglich ist (scilicet praesens, quae de sua conditione est mutabilis et transitoria), und eine künftige himmlische, welche unveränderlich und ewig ist (et futura, quae est immutabilis et aeterna). Die irdische Glückseligkeit steht der himmlischen nach, geradeso wie das irdische Leben nur ein Schatten und ein Übergang, ein Weg zum künftigen Leben ist (quia umbra quaedam et transitus et via ad futuram vitam). Das irdische Glück — es besteht vornehmlich in der Tugend — ist mit Rücksicht auf das himmlische nur relativ vollkommen. Und wie die himmlische

[1]) Vgl. Riezler, a. a. O. S. 169.

Glückseligkeit, der Zustand absoluter Vollkommenheit, nur von Vollkommenen erreicht werden kann, so kann auch der Vollkommenheitszustand des menschlichen Lebens, nach dem alle streben (status perfectionis humanae fitae), nur von einem vollkommenen Menschen erlangt werden. Die Natur hat nun den einen bald mehr, den andern bald weniger vollkommen gemacht; der minder Vollkommene aber bedarf der Leitung des Vollkommenen zur Erreichung des angestrebten Zustandes. Daraus ergibt sich das Verhältnis der Über- und Unterordnung der menschlichen Gesellschaft: innerhalb der Familie zur Erreichung der häuslichen Wohlfahrt: dann innerhalb der Gemeinde, innerhalb der einzelnen Reiche und schließlich des totalen Menschheitsverbandes — der Weltmonarchie. „Ita ultima et excellentissima est felicitas imperii ad quam ordinatur felicitas gentium et regnorum, mediante ordine subjectionis, quam habent et habere debent omnia regna ad imperium, in cuius felicitate tam quam universali et pro tanto una et ultima ac optima, consistit salus et felicitas omnium." — Im folgenden (18. Kapitel) wird die Widerlegung der gegen eine Universalmonarchie vorgebrachten Gründe aufgenommen. Es sei hier nur dasjenige Argument erwähnt, welches den Einwand bekämpft, daß die Verschiedenheit der Sprache, des Rechtes und der Religion bei den einzelnen Völkern eine einheitliche Weltherrschaft unmöglich mache. Engelbert weist da auf den Bestand eines Naturrechtes (jus naturale) hin, welches im Gegensatze zu dem bei den einzelnen Völkern verschiedenen jus positivum für alle Völker und Länder gleich sei, und das dieselbe Geltung bei Christen wie bei Juden und Heiden habe. Dieses Naturrecht zu schützen, sei vor allem das Imperium berufen. — Das ist in kurzen Zügen Engelberts Theorie vom universalen Weltreiche. Über das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium enthält seine Schrift „de ortu" fast gar nichts. Nur an einer Stelle, wo er von dem einstigen Untergange des Imperiums spricht, sagt er, daß dann auch die einzelnen Kirchen von der päpstlichen Autorität abfallen würden: quia gladio temporalis sive secularis potestatis sublato, gladius spiritualis carebit finaliter tandem suo defensore contra schismaticos et haereticos. —

In Bezug auf das Problem der Weltmonarchie sehen wir also die Publizistik des ausgehenden 13. Jahrhunderts in drei Richtungen gespalten. Die eine, getragen durch den neu aufkommenden nationalen Gedanken, bekämpft überhaupt die Idee

einer einheitlichen Universalherrschaft. Ihren Ausgang nimmt diese Richtung von Frankreich, wo ja von jeher nationale Tendenzen am stärksten waren. Die beiden anderen Richtungen, die eine allgemeine Weltmonarchie verteidigen, unterscheiden sich voneinander dadurch, daß die höchste Leitung dieses phantastischen Weltreiches von den einen dem Papste, von den anderen dem Kaiser vorbehalten wird. Zu den letzteren gehört Dante.

III. Kapitel.

Die Grundlagen von Dantes Staatslehre.

Die körperliche und die sittliche Weltordnung.

Kosmologie. — Soziologie. — Ethik. — Rechtsphilosophie.

In Dantes Werken hat das System der mittelalterlichen Weltanschauung die glänzendste und konsequenteste Durchführung erhalten. Alle Vorzüge dieses Systems, seine Gedankentiefe, seine streng logische Geschlossenheit, treten in dem hellen Lichte einer großen Persönlichkeit deutlich hervor. Zu einem Begriffsgebäude von grandioser Architektonik ist hier das ganze Universum geistig rekonstruiert. Das Weltall, in ihm die Erde, auf dieser die Menschheit in ihren Sonderverbänden bis herab zur Familie und von dieser bis zum Individuum — das alles bildet eine feste Kette, in der kein Glied vermißt werden kann, ohne den Zusammenhang zu zerstören. Auch der irdische Staat ist nur als Teil jenes gesamten Weltgebäudes zu verstehen, als organisches Glied des Himmel und Erde umspannenden Gottesstaates.[1] Wie jedes Einzel- oder Gemeinwesen, wofern es eine selbständige Einheit bildet, ist auch der irdische Staat nur ein Abbild des gesamten Universums,[2] der Herrschaft Gottes, zu welcher er im Verhältnisse des Mikrokosmos zum Makrokosmos steht. Das oberste ordnende Prinzip dieses Makrokosmos ist das principuum unitatis, das Prinzip der Einheit; jener Einheit, die vor der Vielheit ist, als deren Ursprung und Ausgangspunkt sie betrachtet wird. Dies gilt zunächst für die körperliche Welt, den äußeren Kosmos, von dem sich Dante ungefähr folgendes Bild entwirft: den Mittelpunkt seines wesentlich dem Ptolemäus nachgebildeten Systems bildet die kugelgestaltige Erde, die von

[1] Dante, de Monarchia, I. Kap. 6 u. 7.
[2] Dante, de Mon., III. Kap. 16.

neun Himmeln, wie von ungeheueren ineinander geschobenen Kugelschalen, umkreist wird. Jenseits dieser Himmel, schon außerhalb des Raumes, ist das Empyrium, der Feuerhimmel, ein Kreis von intellektuellem Lichte und von Liebe, der Sitz der einheitlichen Urvernunft, der Gottheit. Dieses Empyrium befindet sich in ewiger Ruhe, während der äußerste Himmel, das primum mobile, aus einer hellen durchsichtigen Materie bestehend und darum auch Kristallhimmel genannt, in rasender Schnelligkeit kreist. Die glühende Sehnsucht, die jeder Teil des Kristallhimmels hat, mit dem göttlichen, ruhigen Himmel, dem Empyrium, sich zu vereinen, ruft diese Bewegung hervor.[1] Liebe zur Gottheit ist also die oberste bewegende Kraft im Universum.[2] Diese Bewegung des obersten Himmels teilt sich nun, immer schwächer werdend, den anderen Himmeln mit,[3] von denen der achte Träger der Fixsterne ist, die anderen sieben die Bahn für je einen Planeten bilden, die in einer zu der Bewegung des Himmels entgegengesetzten Richtung rotieren. Von dem untersten Himmel durch eine Feuerzone getrennt, liegt, von einer Luftschichte umhüllt, die unbewegliche Erdkugel. Der bewohnte Teil derselben ist eine vom Meere umflossene Insel,[4] in deren Mittelpunkt die heilige Stadt Jerusalem liegt. Das Erdinnere erfüllt die Hölle; in deren unterstem Winkel, dem Erd- und Weltmittelpunkt: Satan, das Prinzip der Schwere, des Bösen. Auf der entgegengesetzten Hemisphäre, gerade dem Berge der Erlösung zu Jerusalem gegenüber, steht der Berg der Läuterung. Auf der Höhe dieses Berges, der wie ein Grabhügel über Satan aufgetürmt ist[5] und weit über die Atmosphäre hinausragt, blüht der Garten Eden. Auf der bewohnten Hemisphäre aber lagert sich rings um Jerusalem die Menschheit. Doch ist nur deren westliche Hälfte bis zum atlantischen Meere christlich; Heiden erfüllen die östliche Hälfte. Die gesamte Menschheit nun gliedert sich gerade wie das Universum organisch nach dem Prinzipe der Einheit. Die im Mittelalter allgemein verbreitete Auffassung der Gesellschaft als eines organischen Ganzen, das sich harmonisch in den großen Weltorganismus einfügt, kehrt auch bei

---

[1] Convivio. II. Kap. 4.
[2] Paradies, XXXIII, 145. u. Inferno I, 39—40.
[3] Parad. VIII, 28.
[4] Inf. XXXIV, 106—126.
[5] Witte, Dantes Weltgebäude; Jahrb. der Deutsch. Dant.-Ges. I. S. 79.

Dante wieder. Den untersten Verband bildet der „domus“, das ist das Haus, die Familie im weiteren Sinne. Mehrere Familien werden zusammengefaßt durch den „vicus“, das ist die Gemeinde. Der nächsthöhere Verband ist die „civitas“, die Bürgerschaft, die Stadtgemeinde, über die sich wieder das regnum erhebt. Alle Reiche aber stehen in dem festen Gefüge der „Monarchia“, des Universalstaates, der die gesamte Menschheit zu einer ungeheueren Einheit zusammenfaßt. An der Spitze dieses Riesengebildes stehen einerseits der Kaiser, dem die weltliche Herrschaft über die gesamte Menschheit zukommt, andererseits der Papst, der als Stellvertreter Gottes im Diesseits das geistliche Regiment ausübt. Beide stehen unter der einheitlichen Oberleitung Gottes. — Dies ist in großen Zügen das äußere wahrhaft durchgeistigte Weltgebäude Dantes, seine echt mittelalterliche, mehr von Phantasie und Autorität als von der Erfahrung konstruierte, dabei durchaus poetische Kosmologie. — Der äußeren Weltordnung entspricht nun die analog gedachte Idee einer sittlichen Weltordnung, deren Aufgabe es ist, das Leben der Menschen untereinander zu regeln, und die, zu jener äußeren Weltordnung hinzutretend das großartige Weltbild des genialen Denkers vollendet.

Gerade so wie die Erde, von neun Sphären umhüllt, im Weltraume schwebt, ruht der menschliche Geist, von neun Wissenschaften umgeben, in der Welt des Gedankens.[1]) Den ersten sieben Himmeln entsprechen die sieben freien Künste des Triviums und des Quadriviums, nämlich: Grammatik, Dialektik, Rhetorik und Arithmetik, Musik, Geometrie, Astrologie. Die achte Sphäre mit ihren glänzenden Sternen und ihrer Milchstraße, mit ihren sichtbaren und unsichtbaren Polen erinnert an die Physik und Metaphysik, die trotz ihrer verschiedenen Klarheit und ihrer verschiedenen Richtung in einander fließen.[2]) Der neunte Himmel aber, das primum mobile, von dem die Bewegung aller anderen ausgeht, gleicht der Ethik, welche das bewegende Prinzip des Intellektes birgt. Hoch über den neun Sphären profaner Wissenschaft liegt, dem Feuerhimmel des ewig ruhigen Empyriums analog, die Theologie, wo die Wahrheit in strahlend stiller Klarheit ruht... — Wenden wir uns zur Ethik.

Wie in der körperlichen Welt des Universums, so ist auch in der sittlichen Welt das oberste ordnende Prinzip das principuum

[1]) Convivio. II. 14.

[2]) Ozanam. Dante u. die kath. Philosophie im 13. Jahrh. S. 68.

unitatis. Die Einheit ist zugleich das Gute; in allen Dingen ist am besten, was am meisten Eins ist.[1] Das Einssein ist die Wurzel des Gutseins. Die Vielheit aber ist das Böse; das Vielsein die Quelle des Schlechtseins. Kampf und Unfriede ist der Ausdruck der Vielheit, während die Einheit Friede, Eintracht und Ruhe bedeutet. Wie in der körperlichen, so gilt auch in der sittlichen Welt die Forderung der „ordinatio ad unum", der Unterordnung der Vielheit unter die Einheit, deren Überwindung des Bösen durch das Gute. So heißt es de mon. I, Kap. 15: Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi „prius". Ens enim natura praecedit unum, unum vero bonum; maxime enim ens maxime est unum et maxime unum est maxime bonum et quanto aliquid a maxime ente elongatur tanto et ab esse unum, et per consequens ab esse bonum. Propter quod in omni genere rerum illud est optimum, quod est maxime unum, ut Philosopho placet in iis, quae de simpliciter Ente.[2] Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum et multa esse, eius quod est esse malum. Quare Pythagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plura, ut patet in primo eorum, quae de simpliciter Ente; Hinc videri potest, quod peccare nihil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa.[3]

[1] De mon. I, Kap. 15.

[2] Aristoteles Metaphys. Kap. 1.

[3] Vgl. über das Prinzip der Einheit in der Ethik Thomas v. Aquino, de reg. princip. I, 3:

Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis, quae ad bonum juvare possunt: malum autem singillatim ex singularibus defectibus... Et sic turpitudo ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta: et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo providente, ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius.

Nämlich das Gute kommt in der Welt aus einer vollkommenen Ursache, es ist gleichsam geeint, was zum Guten helfen kann. Das Böse aber kommt im einzelnen aus einzelnen (d. h. mehreren) Mangelhaftigkeiten. So gibt es keine Schönheit im Körper, ohne daß alle Glieder im gehörigen Verhältnisse zueinander stehen; aber Häßlichkeit tritt ein, sobald nur ein Glied ein ungehöriges Verhältnis hat. So entsteht Häßlichkeit aus mehr als einer Ursache in verschiedener Art, Schönheit nur auf eine Art aus einer vollkommenen Ursache. Und so ist es bei allem Guten und Bösen. Gott hat vorgesorgt, daß

Die oberste Einheit und daher das höchste Gute ist Gott. Alles, was gut, geht von ihm aus; sein Wille ist auch der Urquell und letzte Grund von Recht und Gerechtigkeit. Denn Recht und Gerechtigkeit ist ein Gut und alles Gut ist zuerst in Gott und Gott selbst.[1] Außer dem göttlichen Willen oder gegen diesen gibt es kein Recht. Die menschliche Gerechtigkeit besteht lediglich in der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. De mon. II, Kap. 2: liquet quod jus, quum sit bonum per prius in mente Dei est. Et quum omne quod in mente Dei est sit Deus (juxta illud: „Quod factum est in ipso vita erat) et Deus maxime seipsum velit, sequitur, quod jus a Deo prout in eo est, sit volitum. Et quum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus. Et iterum ex hoc sequitur, quod jus in rebus nihil est aliud quam similitudo divinae voluntatis. Unde fit quod quidquid divinae voluntati non consonat, ipsum jus esse non possit, et quidquid divinae voluntati est consonum jus ipsum sit. Und ähnlich heißt es Parad. XIX, 86 ff.

La prima Volontà, ch'è per sè buona
Da sè, che è sommo Ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona.

Der erste Wille[2]), gut an sich, hat nimmer
Sich von sich selbst, dem höchsten Gut, entfernt;
Das ist gerecht, was mit ihm übereinstimmt.

Das Recht erscheint demnach als der Wille Gottes.

Diese schon von Augustinus und Thomas[3]) vertretene Lehre

---

das Gute aus einer Ursache stärker ist, das Böse aus mehr als einer Ursache schwächer.

u. I. Kap. 8 . . .

Bonum autem universale non invenitur nisi in Deo.	Das universale Gut aber findet sich nur in Gott.

[1]) De mon. II, Kap. 2.

[2]) Gottes Wille.

[3]) Gott als das oberste Gute und der göttliche Wille identisch mit Recht: nach Thomas von Aquino. Summa Theol. Pars prima. Ich zitiere der Übersichtlichkeit wegen nur die conclusiones der Parmeser Ausgabe.

Quaestio VI. Art. 2.

Concl.; cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca sed aequivoca et excellentissimo modo bonum in Deo esse et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

ist außerordentlich charakteristisch für die ganze mittelalterliche Rechtsphilosophie. Sie bedeutet die Einführung eines neuen Elementes in diese Doktrin, nämlich des persönlichen Willens Gottes, der im Altertume nie als wissenschaftliches Prinzip gegolten hat.[1] Innerhalb des Rechtes unterscheidet Dante des näheren noch zwischen der „lex divina“, das ist das göttliche Recht im engeren Sinne, und der „lex naturalis“, dem natürlichen Rechte. Unter dem ersteren versteht er offenbar die von Gott direkt und ausdrücklich ausgesprochenen Normen, was aus der Bestimmung hervorgeht: omnis namque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur. (De mon. III, Kap. 14.) Alle göttlichen Gesetze sind im Schoße der beiden Testamente enthalten. Die lex naturalis ist zwar auch von Gott gewollt, aber nur mittelbar. Sie geht direkt aus der Natur der Dinge hervor. Die Natur ist aber gleichsam das Werkzeug Gottes oder der göttlichen Kunst. (De mon. II, Kap. II, 2: quod organum est artis divinae, quam naturam communiter appellant), somit erscheint auch das Naturrecht als der freilich nur mittelbare Ausdruck des göttlichen Willens. Des näheren äußert sich Dante über dieses Naturrecht: De mon. II, Kap. 7:

Propter quod patet, quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum, qui respectus est fundamentum juris in rebus a natura positum. Ex quo sequitur quod ordo naturalis in rebus absque jure servari non possit, quum inseparabiliter juris fundamentum ordini sit annexum.

Deshalb ist offenbar, daß die Natur die Dinge anordnet mit Rücksicht auf ihre Fähigkeiten; und diese Rücksicht ist auch die von der Natur gegebene Grundlage des Rechtes in den Dingen. Daraus folgt, daß die natürliche Ordnung in den Dingen ohne das Recht nicht erhalten werden kann, denn die

Quaestio XI, Art. 4 concl.: Deus enim sit maxime ens et maxime indivisus est etiam maxime unus.

Quaestio XIX, Art. III concl.: ..... bonitatem ipsam suam deus absolute et necessario vult.

Quastio 93, Art. I..... ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam „ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum“.

[1] Vgl. Stahl, a. a. O. S. 12.

Vgl. Augustinus, contra Faustum XXII, 27: lex aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.

Grundlage des Rechtes ist unzertrennbar mit der natürlichen Ordnung verknüpft.

Aus dem Naturrechte erfließt dann das positive Recht des „jus humanum“. Dante bezeichnet es als „fundamentum imperii“, als die Grundlage des Staates und definiert es als „sächliches und persönliches Verhältnis von Mensch zu Mensch“ (de mon. II, 5: Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit).

Dies sind die Grundzüge der Danteschen Rechtsphilosophie, die sich wesentlich an ihr thomistisches Vorbild hält.[1])

Da die ganze Natur und somit auch der Mensch Emotionen Gottes, des höchsten Gutes sind, können sie nicht absolut schlecht sein. Natur und menschlicher Geist streben daher stets zu ihrem Urquell zurück, zu ihrem Schöpfer, dem höchsten Guten. Parad. I, 109—120 heißt es:

Nell' ordine ch'io dico sono accline
Tutte nature, per diverse sorti,
Più al principio loro, e men vicine;
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell' essere; e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

Der Ordnung zugeneigt, die ich erwähne,
Sind die Naturen alle, durch verschiednes
Geschick dem Urquell näher bald, bald ferner;
Darum bewegen nach verschiednen Häfen

[1]) So lehnt sich Dantes Unterscheidung des Rechtes in göttliches Recht, Naturrecht und positives Recht ganz an die entsprechende Lehre des Thomas an. Vgl. Summ. Theol. Prim. Sec.

Quaestio XCI de legum diversitate.

Art. I concl. Est aliqua lex aeterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Art. II concl. Est in hominibus lex quaedam naturalis participatio videlicet legis aeternae, secundum quam bonum et malum discernunt.

Art. III concl. Praeter aeternam et naturalem legem est lex quaedam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur, quae in lege naturae continentur.

Art. IV concl. Praeter naturalem et divinam legem divina quaedam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est aeterna beatitudo ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

Art. V concl. . . . . veterem legem et legem novam (altes und neues Testament) tantum unam esse legem divinam . . .dicimus.

Durchs große Meer des Seins sie sich, und jede
Von einem ihr gegebnen Trieb geführet.

Und:

Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenzia, quest' arco saetta,
Ma quelle, ch'hanno intelletto e amore.

Und die Geschöpfe nicht allein, die sonder
Intelligenz sind, schnellet dieser Bogen,
Nein, jen' auch, die Verstand und Liebe haben.

Während die Natur in unbewußter Weise diesem Triebe zur Gottheit Folge leistet, tut es der menschliche Geist in bewußter und freier Weise. Liebe, das ist der Trieb zur Gottheit, ist also beim Menschen der letzte Grund aller seiner Handlungen. Ebensowie die Liebe, die glühende Sehnsucht, sich mit der Gottheit zu vereinigen, den Kristallhimmel in kreisende Bewegung setzt, und so die letzte oberste Bewegkraft des Kosmos wird, so ist auch Liebe die Haupttriebfeder in der sittlichen Weltordnung. Sie ist das Motiv, aus welchem alles hervorgeht, das Gute sowie das Böse. Purg. XVIII, 13 heißt es:

Però ti prego, dolce padre caro,
Che mi dimostri amore, a cui riduci
Ogni buono operare e il suo contraro.

Doch süßer Vater, laß uns tiefer dringen,
Was ist doch jene Lieb', — ich bitte, sprich!
Aus welcher gut und schlechte Werk entspringen?

und ebenso Purg. XVII, 103—105. Denn auch das Böse entspringt der Liebe, freilich der irregeleiteten, verblendeten Liebe.[1]) Denn wenn diese auch als solche gut ist, kann sie sich doch in ihren Zielen täuschen und irren lassen, indem der Gegenstand, den sie anstrebt, nur den Schein des Guten hat.[2]) Es ist daher Aufgabe der menschlichen Erkenntnis, das wahrhaft Gute von den Scheingütern zu unterscheiden.[3]) Freie Entscheidung führt den Menschen zum Guten oder zum Bösen.[4]) In dem Mißbrauche dieser Freiheit liegt die Sünde.[5]) Der Sünde aber folgt kraft

---

[1]) Vgl. Augustinus, der die Sünde als „amor perversus, inordinatus" bezeichnet, de civ. dei. XII, 6. Dorner, a. a. O. S. 125.

[2]) Purg. XVIII, 29.

[3]) Purg. XVIII, 55.

[4]) Purg. XVIII, 65.

[5]) Purg. XVII, 98.

göttlicher Gerechtigkeit notwendig die entsprechende Strafe. Die Strafe aber hat den Zweck, die Lücke auszufüllen, welche durch die Sünde in die sittliche Weltordnung gekommen ist.[1]) Parad. VII, 82.

> Ed in sua dignità mai non riviene,
> Se non riempie dove colpa vôta,
> Contra mal dilettar, con giuste pene.

> Und nimmer kehrt in seine Würd er wieder,
> Wenn er nicht ausfüllt, was die Schuld geleert hat
> Für schlimm Gelüste durch gerechte Strafe.[2])

Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, Dantes tiefdurchdachtes Straf- und Sündensystem näher auszuführen; überdies ist das schon wiederholt geschehen.[3]) Seine ethischen und rechtsphilosophischen Theorien interessieren hier nur insoweit, als sie mit seiner Lehre vom Staate zusammenhängen, dem er die Aufgabe zuschreibt, die irdische Gerechtigkeit zu verwirklichen. Diese soll aber nur ein Abbild der göttlichen sein.

Von den vier Grundproblemen, die das Geistesleben Dantes ausgefüllt haben — Liebe, Glaube, Wissenschaft und Politik[4]) — hat wohl die letzte seine Gedanken und Gefühle am meisten beschäftigt. War es doch die Politik, in welcher er sich praktisch betätigte und die seinem Leben eine tragische Wendung gab! In fast allen seinen Schriften sind politische Ideen und theoretische Erörterungen über den Staat enthalten. Das gilt auch für sein großes Lebenswerk, die „göttliche Komödie", an der er vom Jahre 1300 bis unmittelbar vor seinem 1321 erfolgten Tod gearbeitet hat. In zahlreichen, Papsttum und Kaisertum betreffenden Stellen tritt der politische Inhalt dieses Epos deutlich hervor. Ja lange Zeit hindurch wurde von einer ganzen Interpretenschule, insbesondere aber den beiden Rossettis die ausschließlich politische Tendenz dieses Gedichtes behauptet.[5]) Als ein „Triumphgesang auf das alleinige Herrscherrecht des römischen Kaisers von Gottes Gnaden", als das „Kaiserlied

---

[1]) Vgl. Hettinger, die göttliche Komödie des Dante Alighieri, Freiburg 1880, S. 287. ff.

[2]) Ähnlicher Gedanke bei Thomas, Summa Theol. pars II, Nr. 87, Art. 1.

[3]) Z. B. H. Abegg, im Dantejahrbuch I, S. 188.

[4]) Wegele, a. a. O. S. 387.

[5]) Vgl. F. X. Kraus, a. a. O. S. 360 und 677.

wider dem Papst" wurde die Komödie bezeichnet.[1]) Doch ist neuerdings wieder jene ältere Richtung maßgebend geworden, die den ethisch religiösen Inhalt des Gedichtes in den Vordergrund stellt. Von den zahlreichen deutschen Übersetzungen gebrauche ich in folgendem die in gereimten Terzinen gehaltene Übertragung von Karl Streckfuß,[2]) und die bekannte, in reimlosen Jamben gearbeitete sinngetreue von Philalethes[3]) (König Johann von Sachsen).

Für die Staatslehre Dantes kommt auch in Betracht die fragmentarisch gebliebene Schrift „il convito" oder „il convivio", das Gastmahl,[4]) eine philosophische Enzyklopädie in der Form eines Kommentars zu den philosophischen Gedichten des Autors. In der italienischen Volkssprache verfaßt, ist es eines der ersten Beispiele wissenschaftlicher Prosa in der italienischen Literatur. Es entstand ungefähr zwischen 1307/08. In seiner vierten Abhandlung enthält es in kurzer Fassung einen wesentlichen Teil von Dantes politischem System. Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von Ludwig Kannegießer.[5]) — Von höchster Bedeutung für die Kenntnis von Dantes Staatslehre ist ferner seine Schrift „De Monarchia". Das Werk ist in der lateinischen Schulsprache verfaßt und in drei Bücher, jedes Buch später (nicht von dem Verfasser) in je 8, 11 und 15 Paragraphe eingeteilt. Der Autor bezeichnet als Zweck dieser Schrift, eine richtige Kenntnis des Wesens der Monarchie zu vermitteln. (Cumque . . . temporalis Monarchiae notitia utilissima sit et maxime latens, et propter non se habere immediate ad lucrum ab omnibus intentata; in proposito est, hanc de suis enucleare latibulis.)[6]) Ihrer Idee und Absicht nach (typo et secundum intentionem) sei nun die weltliche Monarchie oder das Imperium die über alles, was dem Zeitbegriffe unterliege, ausgeübte Alleinherrschaft (unus principatus et super omnes in tempore vel in iis et super iis, quae tempore mensurantur;[7]) da kamen drei Zweifel beson-

[1]) Hermann Grieben (Scartazzini, a. a. O. S. 476).

[2]) Recl. Univ. Bibliothek Nr. 796—800.

[3]) Dant. Aligh. Göttl. Com. metrisch übertragen von Philalethes 1830—1833.

[4]) Enth. in der Ausgabe der „opere minori" von Fraticelli 3 Bände, Florenz 1861—1862.

[5]) Dante Aligh. prosaische Schriften mit Ausnahmen der vita nuova, übersetzt von Ludwig Kannegießer, Leipzig 1845.

[6]) De mon. I, Kap. 1.

[7]) De mon. I, Kap. 2.

ders in Frage. Zunächst sei Zweifel und Frage (dubitatur et quaeritur), ob die Monarchie zum Heile der Welt notwendig sei; zweitens, ob das römische Volk die Herrschaft rechtmäßig erworben habe, und drittens, ob die Autorität der Monarchie von Gott allein abhängig sei oder vom Papste. Der Behandlung einer jeden Frage ist ein Buch gewidmet. Den ganzen Zeitverhältnissen entsprechend liegt das Hauptgewicht auf der Beantwortung der letzten Frage, die im Sinne einer möglichst weitgehenden Unabhängigkeit des Kaisertums vom Papsttume gelöst wird. Von Wichtigkeit ist die Frage nach der Entstehungszeit und der Veranlassung dieser Schrift. Die Chronologie der „Monarchie“ interessiert uns schon wegen des Verhältnisses derselben zu Publikationen ähnlichen Inhalts, wie z. B. denen des Engelbert von Admont, Johann von Paris, Peter Dubois u. a. Eine große Literatur hat auch die äußerst strittige Frage nach der Entstehungszeit dieses Danteschen Werkes zum Gegenstand. Die Urteile schwanken zwischen den äußersten Extremen! Die einen erklären die Monarchie für eine Jugendarbeit des Dichters und setzen das Datum ihrer Verfassung noch vor 1300. Zu diesen gehört vor allem der berühmte Danteforscher Karl Witte.[1]) Für das Jahr 1305/06 entscheidet sich Antona Traversi.[2]) Andere wieder behaupten, den Spuren Boccaccios, des ältesten und nicht sehr zuverlässigen Dantebiographen folgend, die Monarchie sei anläßlich des Römerzuges Heinrich VII., also um 1312, geschrieben worden, wie Wegele[4]) und später auch Scartazzini.[3]) Dieser Ansicht schließt sich auch Riezler an. Grauert[5]) verlegt die Entstehung der Monarchie an „die Schwelle des neuen (14.) Säculums“, in die „Mittagshöhe“ von Dantes Leben. Für eine weit spätere Zeit entscheiden sich unter anderen Giuliani[6]), Gaspari[7]), Derichsweiler[8]), Scheffer-Boichhorst[9]) und neuestens auch Franz Xav.

[1]) Dante Alighieri, De Monarchia ed. de Carolus Witte Proleg. S. 35—36. Ebenso Oskar Hubatsch, a. a. O. S. 29—30 und Böhmer, über Dantes Mon. 1860.

[2]) Sul. tempo, in che fu scritta la Monarchia de Dante. 1878.

[3]) a. a. O. S. 302.

[4]) Dante, Handbuch S. 340.

[5]) Zur Danteforschung, im hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 16. Band S. 52 u. Dante u. H. S. Chamberlain II. A. 1904.

[6]) Opere latini di Dante, Firenze 1878 S. 216.

[7]) Storia della letteratura italiana I, 248.

[8]) Das politische System Dantes.

[9]) Aus Dantes Verbannung S. 98, 121 ff.

Kraus[1]) in seinem großen Dantewerke. Neben der Frage, wann Dante die Monarchia geschrieben, ist auch der Zweifel aufgetaucht, ob er sie überhaupt verfaßt habe. Und da hat es denn auch nicht an solchen gefehlt, welche die Ansicht vertraten, die Monarchie stamme überhaupt nicht von dem Dichter Dante: so August Maaß und Dr. L. Prompt.[2]) Doch haben die Behauptungen dieser beiden energische Widerlegung gefunden.[3])

Eine selbständige Untersuchung dieser Frage ist nicht Aufgabe dieser Arbeit. Wenn ich mich im folgenden den trefflichen Ausführungen von F. X. Kraus anschließe, der die Entstehung der Monarchie ungefähr in das Jahr 1318 setzt, so geschieht dies hauptsächlich, weil Kraus seine Behauptung auf innere Gründe, die politische Reife dieses Werkes, stützt. Er sagt: „Daß die Monarchie in der Reife des politischen Gedankens den drei letzten Gesängen des Purgatorio am nächsten steht. Sie ist uns ein Exkurs, den Dante mit dieser Vision beschäftigt, nebenbei gearbeitet hat, um ein letztesmal mit einer völlig auf der Höhe der Theorie sich haltenden Streitschrift praktischen Anteil an der Politik zu nehmen, indem er den auf gänzliche Abtragung des Imperiums ausgehenden Unternehmungen des avignonensischen Papsttums das Gewicht seiner ghibellinischen Ideen und die ganze Hoheit seiner politischen Auffassung entgegenwarf.“[4]) Die Schicksale dieses Buches in der Folgezeit sind charakteristisch für seinen Inhalt. Als nämlich im Streite Ludwig des Bayern mit dem Papste die Verteidiger des Kaisers von dem Buche Gebrauch machten, ließ es der päpstliche Legat in der Lombardei, Kardinal del Pogetto, als ketzerisch öffentlich verbrennen und unter anderen Werken großer Katholiken wurde auch diese Schrift des größten katholischen Dichters auf den Index librorum prohibitorum gesetzt.

Ich zitiere nach der von Karl Witte veranstalteten kritischen Ausgabe. Deutsche Übersetzungen der Monarchie sind drei erschienen. Die erste von B. I. Herold zu Basel i. J. 1559,[5]) die

[1]) a. a. O. S. 270 ff. S. 677 ff.

[2]) Dantes Monarchia, von August Maaß, Hamburg, 1891 und Prompt Dr., les oeuvres latines apocryphes du Dante. Venise 1892.

[3]) Vgl. darüber Wegele: War der Dichter der göttlichen Komödie der Verfasser der Schrift „De Monarchia?“ in Deutsch. Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft VI. 78 ff.

[4]) a. a. O. S. 280.

[5]) „Monarchey, oder dasz Kaiserthumb, verdolmetscht durch Basilium Joannem Herolt.“ Basel MDLIX.

zweite 1845 von J. Kannegießer und endlich die bereits erwähnte von Oskar Hubatsch.

Staatstheoretische Erörterungen finden sich auch in den Briefen Dantes. In Betracht kommen hier vornehmlich: das „an die Fürsten und Völker Italiens“ gerichtete Schreiben (1310), dessen Echtheit jedoch bezweifelt wird; dann das „an die Florentiner“ (1311) und endlich das an Heinrich VII. gerichtete (1311), bei dem freilich ebenfalls der Verdacht einer Fälschung nicht ganz ausgeschlossen ist.[1])

IV. Kapitel.

Rechtfertigung und Ursprung des Staates.

Die augustinisch-gregorianische Staatsauffassung. — Ihre Gegner. — Dantes religiös-theologische und psychologische Rechtfertigung des Staates. — Der göttliche Ursprung des Staates.

Bevor an eine systematische Darstellung von Dantes Staatslehre geschritten wird, bedarf es noch einer kurzen Bemerkung. Jede allgemeine Erörterung Dantes über den Staat, bezieht sich auf den Universalstaat des Weltkaisertums, dessen praktische Verwirklichung der Dichter in dem römisch-deutschen Kaisertum erblickt, der direkten Fortsetzung des alten Imperium romanum. Diese Weltmonarchie ist ihm der Staat *κατ' ἐξοχήν*, das einzige unabhängige und oberste Gemeinwesen, dem gegenüber alle übrigen Reiche und Länder einen mehr oder weniger provinzialen Charakter haben. Dieses ungeheuere Gebilde, dessen Gebiet die Erde, dessen Volk die Menschheit ist und dessen Gewalt im Kaisertum repräsentiert wird, das ist der Staat Dantes; diesem gelten seine Erörterungen über Ursprung und Rechtfertigung des Staates, für ihn stellt er seine Forderungen des Kulturzweckes und der Unabhängigkeit.

Die Frage nach dem Grund und der Berechtigung des Staates beantwortete man im Mittelalter durchaus in jenem religiös-theologischen Sinne, der ja überhaupt für die Behandlung aller Rechts- und Staatsprobleme in dieser Zeit charakteristisch ist. Der heilige Augustinus schon hatte mit seiner aus den Ideen des Urchristentums erwachsenen Staatslehre jene religiös-anar-

[1]) Kraus, a. a. O. S. 287 ff.

chistische Theorie begründet, die den Staat nur als eine Folge des Sündenfalls als ein Werk des Bösen darstellte, das, wie die Sünde selbst, überwunden werden müsse. Freilich spricht Augustinus diesen Gedanken nicht so unumwunden aus, wie ja seine Staatslehre überhaupt vielfach zweideutig ist; es haben sich auch in der Folge sowohl die Gegner als die Vertreter des augustinisch-gregorianischen Systems auf ihn berufen.[1] Der große Kirchenvater nimmt in der Frage nach dem Ursprunge und dem Werte des Staates im allgemeinen eher eine gemäßigte Stellung ein. Zwar, der asketische Geist des Urchristentums, der die Schriften des Heiligen deutlich beherrscht, mußte ihn zu einer Verurteilung des Staates, als einer lediglich irdischen Zwecken dienenden Vereinigung führen. Augustinus erklärt auch den Staat, der die terrena felicitas zu seinem einzigen Streben macht, für sündlich, für eine civitas diaboli. Die justitia, welche der Staat braucht, um die terrena pax zu erlangen, kann er aus sich selbst nicht haben. Ohne justitia aber sind alle Staaten nur magna latrocinia. Der Staat als solcher, ohne jeden Zusammenhang mit der Kirche, losgelöst von jedem religiösen Motive, ist etwas irdisch Vergängliches, Sündhaftes und analog wie Eigentum und Ehe im Prinzipe zu verwerfen. Aber geradeso, wie die Ehe als bloßer Geschlechtsverkehr sündhaft, durch das Sakrament der Kirche geheiligt wird, so kann auch der Staat erst, wenn er von der Kirche seine Weihe und Sanktionierung erhalten hat, d. h. nicht irdischen, sondern göttlichen Zielen zustrebt, der Kirche sich unterordnet, die notwendige Existenzberechtigung erhalten. Auf gleiche Weise wie das Individuum, die Ehe und die Familie, wird auch der Staat nur durch die Vermittlung der Kirche Gott wohlgefällig.[2] In diesem Sinne ist auch der Staat letztlich von Gott gewollt, aber nur, so wie es auch die Sünde ist, und nur wie diese bildet auch er einen Bestandteil des göttlichen Weltplanes. Nur die Schwäche des Menschen macht den Staat möglich und notwendig, geradeso wie die Ehe. Und wie der Zustand der Ehelosigkeit nach urchristlicher Lehre der erstrebenswerte erscheint, so muß auch die Staatslosigkeit als ihr Ideal gelten. — Die aus dem Urchristentum stammenden staatsfeindlichen Prinzipien in der Lehre des Augustinus wurden

[1] Mirbt, die Stellung Augustins im gregorianischen Kirchenstreit; und Gennerich, die Staats- und Kirchenlehre des Johann von Salisbury S. 128.

[2] Vgl. Dorner, Augustinus S. 265 ff.

später von Gregor VII. und seiner Schule wieder aufgenommen und in einer freilich durchaus nicht mehr an das Urchristentum gemahnenden Weise verschärft: man negiert den Staat, um die Kirche an seine Stelle zu setzen. In dem berühmten Schreiben an den Bischof Hermann von Metz fanden diese Ideen, die wesentlich darauf gerichtet waren, dem irdischen Staate als einem Werke des Bösen jede selbständige Existenzberechtigung zu rauben und ihn der Kirche unterzuordnen, ihre prägnanteste Formulierung.

Die Notwendigkeit aber, den konkreten Staat dauernd zu begründen, führte dazu, dieser augustinisch-gregorianischen staatsverneinenden Theorie eine andere entgegenzusetzen, die, anknüpfend an das Bibelwort von der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit, den Staat als eine unmittelbar von Gott gewollte Institution erklärte. Die neue, schon unter Gregor VII. vertretene Lehre[1]) erklärt Gott als den unmittelbaren Schöpfer des ihm wohlgefälligen Staates. Sie leugnet, daß der Staat aus verbrecherischen Motiven entstanden, oder gar, wie mitunter behauptet worden war, die Ursache der Sünde sei.[2]) Vielmehr sei der Staat zwar im Notstande der Sünde begründet, doch vornehmlich als Schutzwall gegen die Sünde errichtet worden.

Auch Dante ist ein Vertreter dieser Lehre. Seinen ganzen politischen Überzeugungen entsprechend mußte ihm jene andere „aus der abstrakten Logik eines religiösen Systems entnommene",[3]) in ihren praktischen Tendenzen auf eine Unterordnung des Staates unter die Kirche gerichtete augustinisch-gregorianische Theorie widerstreben. Ein „remedium contra infirmitatem peccati"[4]), ein Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde, nennt er den Staat. Doch darf man diesen Satz nicht mißverstehen und meinen, Dante habe dem Staate eine i n n e r e Notwendigkeit abgesprochen, der Dichter habe dem Staate nur die äußere Aufgabe zugeteilt: der Kirche bei der moralischen Erziehung der Menschen bloß als unterstützendes Werkzeug zu dienen.[5]) Im Gegenteil! Gerade Dante hat den Staat nicht als etwas Zufälliges, durch äußere

---

[1]) Vgl. darüber: E i c k e n, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung. S. 356 ff., und M i r b t, Publizistik im Zeitalter Gregors VII. S. 545.

[2]) Siehe das Nähere E i c k e n, a. a. O. S. 356 ff.

[3]) E i c k e n, a. a. O. S. 346.

[4]) De mon. III. Kap.

[5]) F ö r s t e r, a. a. O. S. 845.

Umstände und Verhältnisse Geschaffenes, sondern als etwas Notwendiges erkannt. So sagt er Parad. VIII, 112 ff.

> Vuoi tu che questo ver più ti s' imbianchi?
> Ed io: — „Non già, perchè impossibil veggio
> Che le natura, in, que quel ch'e uopo, stanchi:“ —
> Ond egli ancora: — „Or di', sarebbe il peggio
> Per l' uomo in terra s' e' non fosse cive?“
> — „Si (rispos'io), e qui ragion non cheggio.“

> Soll ich dir diese Wahrheit mehr erklären?
> Und ich: Nicht doch, unmöglich seh' ich es,
> Daß die Natur ermüd' in dem, was nötig.
> Und jener drauf: Jetzt sprich, wär's für den Menschen
> Auf Erden schlimmer nicht, wenn er nicht Bürger?
> Gewiß, antworte ich, hier fordr' ich Grund nicht.

Nur im Staate vermag der Mensch seine höhere Bestimmung zu erreichen. Diese Notwendigkeit des Staates deduziert nun Dante teils aus der geistigen und teils aus der sinnlichen Natur des Menschen und fügt so der religiös-theologischen eine psychologische Rechtfertigung des Staates hinzu.[1] Die geistige Natur des Menschen als Wurzel des Staates begründet er in höchst eigenartiger Weise; De mon. I, Kap. 3:

patet igitur, quod ultimum de potentia ipsius humanitatis, est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum . . ., tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuetur:

Es leuchtet ein, daß das Höchste von der Anlage der Menschheit, d. h. das höchste Vermögen der Menschheit[2] die Kraft oder die Tugend der Intelligenz ist; und da diese Kraft durch einen einzelnen Menschen oder durch eine der kleineren Gemeinschaften nicht auf einmal in ihrer Totalität tätig werden, in Aktion treten kann, so ergibt sich die Notwendigkeit, daß im menschlichen Geschlechte eine solche Menge zusammenstehe, welche nötig ist, um diese ganze Kraft zu verwirklichen.

---

[1] Vgl. Jellinek, Allgemeine Staatslehre S. 195.

[2] Vgl. die Übersetzung von O. Hubatsch, a. a. O. S. 23 Anm. 7, und S. 34.

Die Notwendigkeit des Staates begründet Dante, den Spuren des Aristoteles folgend, auch aus der sinnlichen Natur des Menschen: der Glückseligkeitstrieb desselben, zu dem alle seine Kräfte geordnet sind (ordinatur ad felicitatem), wird als Moter der Staatenbildung erkannt. De mon. I, Kap. 7; und Convito IV, 14 sagt er: „Die Hauptgrundlage des kaiserlichen Ansehens, der Wahrheit gemäß, ist die Notwendigkeit des Staates. Dieses ist zum wahren Zwecke angeordnet, nämlich zum glücklichen Leben, zu welchem niemand für sich allein ohne fremden Beistand zu gelangen imstande ist. Denn der Mensch hat Bedürfnisse, welche einer allein nicht befriedigen kann.[1]) Und deshalb sagt der Philosoph[2]), daß der Mensch von Natur ein geselliges Geschöpf sei; und so wie ein Mensch für sein Bedürfnis häusliche Familiengesellschaft verlangt, so verlangt ein Haus für seine Bedürfnisse eine Nachbarschaft, sonst würde es viele Mängel leiden, die ein Hindernis des Glückes sein würden. Und da eine Nachbarschaft sich nicht in allem genügen kann, so muß zu ihrem Genügen die Stadt da sein. Ferner erfordert die Stadt für ihre Künste und ihre Verteidigung Umgang und Verbrüderung zu haben mit den benachbarten Städten, und deshalb ward das Reich gestiftet". Das Bedürfnis des Friedens innerhalb der verschiedenen Reiche führt nun zur Etablierung des Weltstaates. — Der Prozeß der Staatsbildung wird, ähnlich wie bei Aristoteles, als ein allmähliges Entstehen, ein organisches Wachstum, hervorgerufen durch Triebe und Bedürfnisse der menschlichen Psyche, gedacht. Und an Platos Ausführungen im zweiten Buche seiner Politeia erinnert folgende Stelle Parad. VIII, 118:

— „E può egli esser, se giù non si vive
Diversamente per diversi uffici?
No, se il maestro vostro ben vi scrive."
Si venne deducendo infino a quici;
Poscia conchiuse: — „Dunque esser diverse
Convien de' vostri effetti le radici."

Und wär ein Staat, wenn in verschiednem Trieb
Die Menschen nicht verschieden sich erwiesen?
Nein, wenn die Wahrheit euer Meister schrieb!
So folgert er bis jetzt, um hier zu schließen:

[1]) Vgl. die ähnlichen Ausführungen des Engelbert von Admont, unt.
[2]) Aristoteles wird schlechtweg der „Philosoph" genannt.

Drum also muß der Menschen Tun hervor
Verschieden aus verschiedner Wurzel sprießen.

Bei all dem bleibt natürlich in letzter Linie der persönliche Wille Gottes als causa remota die eigentliche und letzte Ursache des Staates. In der Weltmonarchie sieht Dante die von Gott direkt gewollte, providentielle Ordnung des irdischen Lebens. So sagt er convito IV, 4, wo er die Ansicht bekämpft, der römische Universalstaat sei auf dem Wege der Gewalt entstanden: „Die Gewalt war also nicht die bewegende Ursache, wie derjenige glaubte, der spottete, sondern war vermittelnde Ursache, wie die Schläge des Hammers Ursache sind des Messers und der Geist des Schmiedes bewirkende und bewegende Ursache ist; und so ist nicht Gewalt, sondern eine überdies göttliche Ursache Anfang der römischen Kaiserherrschaft gewesen.“ Und das ganze zweite Buch seiner Monarchie widmet er dem Beweise, daß ein Weltstaat unter Leitung der Römer der ausgesprochene Wille Gottes sei. Durch Vernunft und Offenbarung, sagt er, sei die Vorherbestimmung und Rechtmäßigkeit der römischen Weltherrschaft bezeugt.[1]) Die Römer seien das edelste Volk, denn ihr Stammvater Äneas war sowohl durch persönlichen Adel, als auch durch den seiner Vorfahren im höchsten Grade ausgezeichnet, wie schon Virgil bezeuge. (Kap. 3.) Auch habe Gott durch zahlreiche Wunder (Kap. 4) seinen Willen deutlich zu erkennen gegeben: Der Schild, der nach Livius' und Lucanus' Erzählung in die Stadt Rom fiel, als Numa Pompilius opferte; die Gänse, die das Kapitol vor den Galliern retteten, der Hagelschlag, welcher Hannibal vertrieb, die wunderbare Flucht der Cloelia durch den Tiber. Ihre göttliche Berufung zur Weltherrschaft hätten die Römer auch dadurch bewiesen, (Kap. 6—7), daß sie den Zweck des Rechtes, das gemeinsame Wohl der Menschheit bei der Unterwerfung derselben verfolgten, was durch Männer wie Cincinnatus, Camillus, Brutus den Älteren etc. dargetan wird. Ferner sieht er ein Gottesurteil darin, daß Rom im Wettstreite aller Völker um die Weltherrschaft den Sieg errungen habe (Kap. 8—9). Auch im Zweikampfe habe sich Gottes Wille offenbart (Kap. 10): Zwischen Äneas und Turnus, den Horatiern und den Curiatiern usw. habe Gott für Rom das Urteil gesprochen (Kap. 11). Endlich

[1]) Daß Gottes Wille in der römischen Geschichte zum Ausdruck komme, behauptet schon Augustinus: De civ. Dei VII, ebenso Orosius, Histor V, 1. Prudentius, C. Symmach. II, 582.

habe Christus selbst durch seine Geburt unter der römischen Herrschaft, durch seine Befolgung des kaiserlichen Schätzungsbefehles[1]) und durch seine Anerkennung des kaiserlichen Forums, die Rechtmäßigkeit der römischen Weltherrschaft und ihre Übereinstimmung mit dem Willen Gottes deutlich überwiesen.[2]) — Für den göttlichen Ursprung des Staates tritt auch eine Stelle aus dem „Brief an die Fürsten und Völker Italiens" ein, die eine direkte Paraphrase des Paulinischen Wortes ist, daß die Obrigkeit von Gott stamme. Die Stelle lautet:...

quod potestati resistens dei ordinationi resistit, et qui divinae repugnat voluntati omni potentiae coaequali recalcitrat...	daß, wer der Obrigkeit widerstrebt, der Ordnung Gottes widerstrebt, und wer gegen Gottes Ordnung anstrebt, gegen den gleichbleibenden Willen der Allmacht sich aufbäumt...

Der Vorstellung vom göttlichen Ursprunge des Imperiums entspricht es auch, wenn Dante von einem „pium imperium" spricht (Brief an die Florentiner) oder wenn er in der Monarchia (II, 5) den römischen Staat, im Briefe an die Fürsten und Völker Italiens die Majestät des Cäsars aus „der Quelle der Frömmigkeit" entspringen läßt.[3])

[1]) Dieses Argument findet sich auch in dem Briefe an Heinrich VII.

[2]) Ein bei mittelalterlichen Publizisten häufig gebrauchtes Argument. Vgl. z. B.: Jordanus von Osnabrück Tractatus de praerogativa Romani Imperii. 1.

Multifarie multisque modis Dominus universorum in diebus sue carnis dignatus est honorare Romanum imperium...Honoravit quidem Dominus caesarem sive regem Romanum mundum ingrediens, in mundo progrediens et mundum egrediens... Secundo in ingressu suo Dominus approbavit et honoravit Romanum imperium, mox ut natus est censui caesaris se subdendo.	Vielfach und auf verschiedene Art hat der Herr in den Tagen seiner Menschheit das römische Imperium geehrt...Der Herr ehrte den Cäsar, resp. den römischen Herrscher, durch seinen Eintritt in die Welt, durch sein Erdenwallen und seinen Tod....Zweitens ehrte und anerkannte der Herr bei seiner Ankunft das röm. Imperium dadurch, daß er sich bald nach seiner Geburt dem Schätzungsbefehle des Kaisers unterwarf.

(Nach der Ausgabe von Waitz in den Abh. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. XIV. 1868/69.)

[3]) De mon. II, 5: recte illud scriptum est, romanum imperium de fonte nascitur pietatis und Brief an die Fürsten...et mayestas eius (caesaris) defluat de fonte pietatis. — Nach den Untersuchungen des englischen Danteforschers Paget Toynbee (The Athenaeum 3674) stammt

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß Dante seinen Staat aus dem persönlichen Willen Gottes als seiner letzten Quelle, herleitet. Zwar kann nicht, wie beim Papsttume und der Kirche, von einer unmittelbaren Stiftung und Berufung die Rede sein. Der Wille Gottes äußert sich nur mittelbar im Gange der Geschichte, als causa remota. Doch liegt in dieser echt mittelalterlichen, mitunter recht abstrusen Geschichtsauffassung Dantes der kühne Versuch, den Staat — analog wie die Kirche — auf einer göttlichen Offenbarung zu begründen;[1]) ein Versuch, der consequenterweise zu einer der religiösen entsprechenden „politischen Mystik" führen mußte — und ein Beweis zugleich für die hohe Auffassung, die Dante von der Bedeutung des Staates hatte.

Die Rechtfertigung des Staates findet ihre natürliche Ergänzung und Vollendung in der Lehre vom Zweck des Staates.

V. Kapitel.

Der Zweck des Staates.

Der teleologische Charakter der Danteschen Weltanschauung. — Objektiver, universaler und absoluter Staatszweck. — Die Friedensaufgabe des Staates. — Die Postulate der Freiheit und Gerechtigkeit. — Kulturzweck. — Die Lehre von den zwei Seligkeiten. — Staat und Individuum. — Antiker und christlicher Einfluß.

Schon im vorhergehenden Kapitel haben wir den streng teleologischen Charakter von Dantes Geschichtsauffassung kennen gelernt. Ihr zur Folge erscheinen die einzelnen Begebenheiten im Leben der Völker nicht als sinnlose, durch den Zufall aneinandergereihte Tatsachen, die wie Wellen im Meere ohne Zweck und Sinn kommen und wieder vergehen — vielmehr sind sie der deutliche Ausdruck eines obersten Willens, der sie zu ganz bestimmten Zielen hinleitet. Nur dem Kurzsichtigen kann diese Leitung und die Absicht des höchsten Wesens verborgen bleiben; der Verständige aber wird den Sinn und Zweck, der in den scheinbar zufälligen Ereignissen liegt, erraten. Eine solche Geschichtsphilosophie ist naturgemäß nur das Ergebnis einer allgemeinen streng teleologischen Weltanschauung, die jeden.

---

dieser Ausdruck aus der Legende des heil. Sylvester in der legenda aurea des Jacopus de Voragine, Erzbischof von Genua 1292/98.

[1]) Wegele a. a. O. S. 356.

selbst den unscheinbarsten Bestandteil des Universums als mit einem vom höchsten Schöpfer verliehenen Zwecke begabt betrachtet. Im dritten Kapitel des ersten Buches seiner Monarchie sagt Dante:

Et ad evidentiam eius, quod quaeritur advertendum, quod quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam et rursus, alius ab utroque, ad quem bracchium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam communitatem, alius ad quem vicinitatem et alius ad quem civitatem et alius ad quem regnum et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus aeternus arte sua, quae natura est, in esse producit.

Und zum Beweis der aufgestellten Behauptung muß man bemerken, daß ebenso, wie es einen Zweck gibt, weshalb die Natur den Daumen, und einen anderen Zweck, weshalb sie die ganze Hand, und wieder einen anderen, von beiden verschiedenen, weshalb sie den Arm, und einen andern als diese alle, weshalb sie den ganzen Menschen hervorbringt, daß ebenso der Zweck ein anderer ist, wozu ein einzelner Mensch, als der, wozu ein Hauswesen oder eine Gemeinde oder eine Bürgschaft oder ein Reich bestimmt ist, oder endlich als der letzte Zweck, weshalb der ewige Gott durch seine Tätigkeit, welche eben die Natur ist, das gesamte Menschengeschlecht ins Dasein ruft.[1])

In dem Rahmen einer solchen teleologischen Weltanschauung, die durch ihr kompliziertes Zwecksystem den menschlichen Daumen mit der ganzen Menschheit in Verbindung setzt, muß auch dem Staate, als der wichtigsten menschlichen Gemeinschaft, eine höhere, über seine eigene Existenz hinausgehende Bedeutung, ein über sein bloßes Dasein hinaus reichender Zweck zugeschrieben werden. Dazu kommt noch, daß die Theologie, in deren Bann sich die Staatsphilosophie befand, das letzte Ziel staatlichen Lebens schon kraft des eschatologischen Problems, einer näheren Untersuchung unterziehen mußte. (Jellinek, Allg. Staatslehre S. 2[illegible].) Es ist daher begreiflich, daß die Lehre vom Staats-

[1]) Das ist auch — wie ich glaube — die einzige Stelle der „Monarchia", in der man die Spur einer organischen Staatsauffassung finden kann.

zweck, wie bei den meisten mittelalterlichen Publizisten, so auch bei Dante ziemlich ausführlich erörtert wird. Um die Frage nach dem Staatszweck zu beantworten, stellt Dante zunächst die Frage nach dem Menschheitszweck auf. Diesen sieht er, wie schon aus der im vorigen Kapitel zitierten Stelle hervorgeht, in der Betätigung der ganzen Kraft der Gesamtintelligenz. Und im Kap. IV de mon. I sagt er:

„Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti, est, actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem."

Es ist also hinlänglich erklärt, daß es die eigentümliche Tätigkeit (Aufgabe) des Menschengeschlechtes in seiner Gesamtheit genommen ist, die Gesamtanlage des intellektuellen Vermögens in steter Wirksamkeit zu erhalten, zunächst behufs der Spekulation und dann durch bestimmte Richtungen desselben auch zum Handeln — denn der Mensch ist zum Unterschiede von den andern Lebewesen mit Vernunft begabt und das Streben nach Erkenntnis ist ihm eingeboren. Das Ziel dieses Strebens kann er aber allein nie erreichen, dazu bedarf es der gemeinsamen Tätigkeit der ganzen Menschheit, deren Aufgabe es also ist: „actuare semper totam potentiam intellectus possibilis." Der Staat nun hat nach Dante den Zweck, dieses Menschheitsziel zu ermöglichen, zu realisieren. Es ist also ein objektiver universaler Staatszweck,[1] den Dante im Auge hat, d. h. er fragt sich, „welcher Zweck der Institution des Staates (universale) in der Ökonomie des historischen Geschehens im Hinblicke auf die letzte Bestimmung der Menschheit (objektiver) zukomme". (Jellinek.) Die Erfüllung des Staatszweckes in der Realisierung des Menschheitszweckes zu erblicken, entspricht vollkommen jener idealen Forderung einer die ganze Menschheit umspannenden Universalmonarchie. Ein Staat, dessen Volk die Menschheit ist, muß den Zweck der letzteren zu seinem eigenen machen. Dieser objektive universale Staatszweck ist zugleich auch ein absoluter, das heißt, er ist ein einheitlicher, für alle Zeiten und alle möglichen staatlichen Erscheinungsformen gleich bleibender, alle andern in sich einschließender Zweck. Nach ihm richten sich, in ihm gehen auf

[1] Die Terminologie nach Jellinek, a. a. O. S. 205 ff.

die Zwecke aller möglichen staatlichen Unterverbände, aller bürgerlichen Vereinigungen. De mon. I, 2:

Illud igitur, si quid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principuum, per quod omnia, quae inferius probanda sunt, erunt manifesta sufficienter. Esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem, arbitrari stultum est.

Wenn es also etwas gibt, was der allgemeine Zweck ist des Bürgertums des Menschengeschlechtes, so wird dies hier das Prinzip sein, auf Grund dessen alles im folgenden zu Beweisende hinlänglich gesichert sein wird; daß es aber einen Zweck dieses und wieder einen Zweck jenes Bürgertums gäbe und daß nicht ein einziger Zweck aller sei anzunehmen ist töricht.

Damit nun der große Menschheitszweck erfüllt werden könne, muß der Staat zunächst die drei wichtigsten Voraussetzungen: Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, herstellen. Besonders für die Friedensaufgabe seines Universalstaates tritt Dante an zahlreichen Stellen mit beredten, dichterischen Worten ein. Nur in der Ruhe und Stille des Friedens (in quiete sive tranquillitate pacis) könne das Menschengeschlecht seine ihm eigentümliche Tätigkeit üben. Daher war auch der Gruß der Engel zu den Hirten: Friede auf Erden![1]) Daher war des Heilands Gruß: Friede sei mit Euch![2]) Die ganze göttliche Komödie ist wie durchtränkt von einer tiefen Sehnsucht nach Frieden, die sich immer wieder in den begeistertsten Worten äußert.[3])

Et per consequens visum est propinquissimum medium, per quod itur in illud, ad quod velut in ultimum finem omnia nostra opera ordinantur, quod est pax universalis.

Folglich haben wir als das nächste Mittel, durch welches man dahin gelangt, wohin wie auf einen Endzweck alle unsere Tätigkeiten gerichtet sind, den allgemeinen Frieden erkannt.

Als Haupt seines, den Frieden verwirklichenden Universalstaates dachte sich Dante den Kaiser als obersten Friedensrichter. — Diese für das ganze Geistesleben Dantes charakteristische Friedenssehnsucht,[4]) die auch in der Staatslehre des

[1]) und [2]) de mon. I, C. 15.

[3]) Vgl. Inf. I. 58 V 91 VII, 66 Purg. III 23 XIII, 124 XXIV,-141 XXII. Parad. IV. 12 u. 129. XV. 145, XXVII und Brief an Heinrich VII.

[4]) Diesen Grundzug Dantescher Geistesrichtung betont mit Nach-

Dichters zur Geltung kommt, ist eine in jener Zeit allgemein zu beobachtende Erscheinung. Das Lob dieses aus dem Geiste des Christentums entsprungenen Friedensideales wurde seit Augustinus immer wieder gesungen und es mußte um so lauter tönen, je mehr sich die äußeren politischen Verhältnisse von einer Verwirklichung dieses Ideals entfernten. Es wird denn auch bei allen Publizisten, die um die Zeit Dantes schrieben, die pax als wichtigste Aufgabe oder gar als der einzige Zweck des Staates bezeichnet. So sagt Thomas, de reg. princ. I, 2:

Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax..... Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.

Das Glück und Heil einer Gesellschaft besteht in der Wahrung ihrer Einheit, die Frieden heißt... Das ist also, was der Leiter des Volkes am meisten anstreben muß, daß er für die Einheit des Friedens sorge.

Und ähnlich Engelbert von Admont: De ortu et fine (Kap. XIV):

Omnia tamen ista sub una ratione et sub uno nomine pacis includuntur, quae est finis ultimus et principalis, ad quem tendunt omnes hominum communitates, parvae et magnae, maiores et maximae.... Pax enim est finis propter quem omnis hominum communitas et societas est constituta.

All dies wird unter dem einen Gesichtspunkte und der einen Bezeichnung des Friedens zusammengefaßt, welcher das letzte und wichtigste Ziel ist, das alle menschlichen Gemeinschaften — die kleinen, die großen, die größeren und die größten anstreben... Der Frieden nämlich ist der Zweck, dessentwegen jede menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft besteht.

u. ä. Kap. XIX. Und einige Jahre nach dem Erscheinen der Danteschen Monarchia schreibt Marsilius von Padua in der berühmten Einleitung zum „defensor pacis“ die dem ersten Briefe der „Variae“ des Cassiodorus[5] entnommenen Worte:

Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in

Das Ziel jedes Reiches muß der Frieden sein, in welchem

druck Scheffer-Boichhorst: Aus Dantes Verbannung Straßburg 1882, S. 3 ff.

[5] Ed. Mommsen in monumenta German. hist. Auctor. antiquiss. XII, S. 10.

qua et populi proficiunt et utilitas gentium custoditur. Haec est enim bonarum artium decora mater. Haec mortalium genus reparabili successione multiplicans facultates protendit, mores excolit.....

die Völker gedeihen und der Vorteil der Nationen gewahrt wird. Der Friede ist aller schönen Künste würdige Mutter. Er vermehrt das Menschengeschlecht durch wiederholte Zeugung und erweitert dadurch die Fähigkeiten, er veredelt die Sitten.

Man hat auf die Ähnlichkeit dieser Stelle mit dem Wortlaute eines unter Dantes Vermittlung abgeschlossenen Friedensvertrages[1] zwischen dem Bischofe Antonio von Luni und dem Markgrafen Malaspina hingewiesen. Und diese Friedensurkunde ist nur einer der zahlreichen Belege für die in jener Zeit des Unfriedens allenthalben glühende Friedenssehnsucht, die sich in den verschiedensten Urkunden fast mit den gleichen Worten manifestierte. Der ausgezeichnete Dante-Forscher Prof. Hermann Grauert hat in seiner Schrift: Dante, Bruder Hilarius und das Sehnen nach Frieden[2]) zahlreiche Stellen aus derartigen Dokumenten zitiert; so z. B. aus einer Urkunde, in welcher Papst Johann XXII. den Kardinal Bertrand Poyet zum Legaten in der Lombardei ernennt,[3]) so die Friedensmanifestationen Heinrichs VII. und Klemens V.[4]) Auch der im Jahre 1310 neuerdings auftauchenden Geißlerscharen wird Erwähnung getan, die mit dem Rufe nach Erbarmung und Frieden die italienischen Städte durchzogen.[5]) So folgt Dante „dem allgemeinen Sehnen, das durch die entgegengesetzte allerorten tatsächlich herrschende Zwietracht nur noch schmerzlicher angeregt wurde, wenn er laut und vernehmlich auch seinerseits den Ruf ertönen läßt nach Frieden“.

Nach dem Frieden erscheint die Gerechtigkeit, das nächstwichtigste Bedürfnis der Menschheit, als Aufgabe des Staates (de mon. I. 11). Auch zur Handhabung dieser Tugend sieht er

[1]) Abgedruckt bei Fraticelli, Vita di Dante, S. 199 ff. Vgl. auch Scheffer-Boichhorst, a. a. O. S. 241.

[2]) Grauert: Dante, Bruder Hilarius und das Sehnen nach Frieden. Köln 1899. J. P. Bachem. Die Einsicht in diese Schrift, welche im Buchhandel leider nicht mehr erhältlich ist, wurde mir durch die persönliche Liebenswürdigkeit des verehrten Autors ermöglicht, dem ich an dieser Stelle gebührenden Dank abstatte.

[3]) A. a. O. S. 25 ff.

[4]) A. a. O. S. 28, 29, 30.

[5]) A. a. O. S. 30, 31.

im Weltmonarchen das geeignetste Werkzeug, da bei dem Kaiser, als dem höchsten Menschen, die größte Gefährdung der Gerechtigkeit, nämlich die Begehrlichkeit, der Ehrgeiz fehlen muß. Neben Frieden und Gerechtigkeit sieht er in der Herstellung der Freiheit eine wichtige Aufgabe des Staates (I, 12): humanum genus, potissime liberum, optime se habet. Das Menschengeschlecht befindet sich im besten Zustande, wenn es möglichst frei ist. Die Freiheit, dieses höchste Geschenk, das Gott der menschlichen Natur verliehen hat (maximum donum humanae naturae a deo collatum), beruht letztlich auf der Freiheit des Urteiles. Die bürgerliche Freiheit erklärt er ganz im Sinne des Aristoteles[1] ....sciendum quod illud est liberum, quod suimet, et non alterius gratia est ut Philosopho placet.... Frei sein heißt Selbstzweck sein; et politiae rectae libertatem intendunt, scilicet, ut homines propter sui sint. Richtige Verfassungen erstreben die Freiheit, d. h. daß die Menschen ihrer selbst wegen da sein sollen. „Denn", fährt er fort, „die Bürger sind nicht der Konsulen wegen da, noch das Volk wegen des Königs, sondern umgekehrt die Konsulen wegen der Bürger und der König wegen des Volkes. Und wie der Staat nicht wegen der Gesetze, sondern die Gesetze wegen des Staates gemacht werden (non politia ad leges, quinimo leges ad politiam ponuntur), so richten sich die, welche nach den Gesetzen leben, nicht nach dem Gesetzgeber, sondern dieser nach jenen. Jeder Herrscher, vor allem aber der Kaiser, ist nur bezüglich der Mittel Herr, mit Rücksicht auf das Ziel Diener der Menschheit (minister omnium), und somit der beste Führer derselben zur Freiheit" (de mon. I und XII). — Die Forderung, der Staat habe Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen, charakterisiert im allgemeinen den sogenannten Rechtsstaat. Dante meint an einer Stelle (de mon. III, 11), es sei die Basis seines Universalstaates das menschliche Recht (imperii vero fundamentum jus humanum est). Man hat auch schon seine Monarchie den „Rechtsstaat der Menschheit" genannt.[2] Allein mit Unrecht, wie ich glaube, denn die Aufgaben, die Dante seinem Staate zuweist, sind wesentlich weiter und umfangreicher, als der enggegrenzte Rechtszweck enthalten kann. Friede, Gerechtigkeit und Freiheit, die ja mit dem weiteren Begriffe des „jus humanum"

---

[1] Aristoteles Metaph. I, 2.
[2] Wegele, a. a. O. S. 341.

zusammenfallend den charakteristischen Inhalt des sogenannten Rechtszweckes bilden, bedeuten im letzten Sinne bei Dante ja doch nur einen Mittelzweck, gewissermaßen nur notwendige Voraussetzungen eines letzten Zieles, das dem die Menschheit umfassenden Staate gesetzt ist: das „actuare semper totam potentiam intellectus possibilis“, was, wie Kraus (a. a. O. S. 689.) richtig bemerkt, im Grunde nichts anderes bedeutet als die menschliche Kultur.[1] Nicht bloß den Rechtszweck, sondern den Kulturzweck hat Dante seinem Staate gesetzt — und so als einer der ersten die Idee des modernen Kulturstaates im Mittelalter erkannt.[2] Daß Dante nicht die einzelnen Nationen, sondern die gesamte Menschheit als Erzeugerin und Trägerin einer von ihm einheitlich gedachten Kultur betrachtete, ohne zu berücksichtigen, daß die tiefe Verschiedenheit der Rassen, des Milieus und ähnlicher Faktoren notwendig zu grundverschiedenen Kulturen führen müsse, daß er nur einen universalen Menschheitsstaat für geeignet hielt, diese von ihm geträumte Menschheitskultur zu verwirklichen — das ist nur eine Konsequenz seiner echt mittelalterlichen Geistesrichtung, welcher er in seiner Schrift „über die Volkssprache“ den schönen Ausdruck leiht: „Mir ist

[1] Vgl. die ähnliche Lehre des Thomas von Aquino: Politicorum lib. VII. lectio II:

Et ratio huius est quoniam optimus finis hominis et civitatis est bona actio. Non possunt autem duae vel plurae actiones differentes specie optimae esse. Quare optimus finis hominis est aliqua actio hominis, et illa secundum quam maxime agere dicitur. Maxime autem agere dicitur secundum intellectum speculativum. . . Quare optima actio hominis est speculatio et per consequens ultimus finis eius.	Der beste Zweck des Menschen und des Staates ist demgemäß eine gute Tätigkeit. Es können aber nicht zwei oder mehrere ihrer Art nach verschiedene Tätigkeiten die besten sein. Daher ist der beste Zweck des Menschen irgendeine Tätigkeit des Menschen, und zwar eine solche, bezüglich derer er am intensivsten tätig sein soll. Am meisten soll er aber tätig sein bezüglich der theoretischen Vernunft. . . Daher ist die Spekulation die beste Tätigkeit des Menschen und folglich auch sein letzter Zweck.

Lectio XI:

Ultimus autem finis uniuscuiusque hominis est contemplatio aliqua alicuius intelligibilis. Et idem est finis totius civitatis.	Der letzte Zweck eines jeden Menschen ist die beschauliche Tätigkeit des Geistes. Und das ist auch der Zweck des gesamten Staates.

[2] Kraus, a. a. O. S. 689. Vgl. auch Stedefeld, im Jahrbuch d. deutsch. Dante-Gesellsch. III. 179.

die Welt Vaterland, wie den Fischen das Meer!"[1]. Daß Dante von seinem Staate mehr als die bloße Aufrechterhaltung des jus humanum verlangt, daß er vielmehr, unter dem Einflusse des Aristoteles stehend, ganz allgemein die Wohlfahrt, das „εὖ ζῆν", im weiteren Sinne zu verwirklichen, als eine Aufgabe des Staates betrachtet, geht aus zahlreichen Stellen hervor. So convito IV, wo er von „der Notwendigkeit des menschlichen Bürgertums" spricht, „das zum wahren Zwecke angeordnet ist, nämlich zum glücklichen Leben;" oder im IX. Kapitel desselben Buches, wenn er sagt, „daß zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens die kaiserliche Autorität erfunden wurde." Unter der „Vollkommenheit des menschlichen Lebens" versteht er freilich nicht ganz dasselbe, was Aristoteles unter seinem „εὖ ζῆν". Sein Glückseligkeitsideal ist durch das Christentum wesentlich beeinflußt. Dabei folgt er in seiner Theorie von der zweifachen Glückseligkeit, wie schon früher erwähnt, der auf theologischem Gebiete maßgebenden Autorität des heiligen Thomas von Aquino. Zum tieferen Verständnisse der Danteschen Staatslehre ist eine Darstellung dieser seiner Theorie um so notwendiger, als es sich bei derselben um eine Bestimmung des Staatszweckes gegenüber den Aufgaben der Kirche, also um eine wichtige Grenzregulierung zwischen diesen beiden Mächten, handelt.

Anläßlich der Beweisführung, daß der Weltmonarch nicht von der Autorität des Papstes, sondern unmittelbar von Gott abhänge, sagt Dante im XVI. Kapitel des dritten Buches seiner „Monarchia" ungefähr folgendes: Des Menschen Natur ist eine doppelte: eine geistige und eine körperliche; er steht gleichsam in der Mitte von zwei Welten (medium duorum haemisphaeriorum), der vergänglichen und der unvergänglichen, die Natur beider in sich vereinigend; denn sein Leib ist sterblich, die Seele aber ewig. Da alle Natur auf einen Endzweck gerichtet ist (cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur), folgt aus der Doppelnatur des Menschen, daß sich dieser nach zwei Zielen richten muß, von denen das eine sein Zweck ist, insoferne er vergänglich ist, das andere, insoferne er unvergänglich ist (sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum prout incorruptibilis). Das Streben nach diesen beiden Zielen bedeutet den Trieb einerseits nach der irdischen Glückseligkeit dieses Lebens (beatitu-

[1] De vulgari eloquentia lib. I, Kap. 6.

dinem scilicet huius vitae), welche in der Bestätigung der eigenen Kraft besteht und unter dem irdischen Paradiese vorgestellt wird (et per terrestrem Paradisum figuratur), andererseits nach der Glückseligkeit des ewigen Lebens (beatitudinem vitae aeternae), welche im Genusse der Anschauung der Gottheit besteht und von der eigenen Kraft nicht erreicht werden kann, außer mit Hilfe göttlicher Erleuchtung, und welche unter dem himmlischen Paradiese zu verstehen ist. Zwei verschiedene Wege führen zu diesen zwei verschiedenen Zielen. Zu dem ersten gelangen wir durch Befolgung philosophischer Lehren (per philosophica documenta), wenn wir den sittlichen und geistigen Kräften gemäß handeln. Zum zweiten durch geistige Belehrung, welche die menschliche Vernunft übersteigt (per documenta spiritualia quae humanam rationem transcendunt) und durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Aber diese beiden Endziele würden die Menschen, durch die Begierden abgelenkt, verfehlen, wenn sie nicht, wie Pferde auf ihrem Wege, durch Zaum und Gebiß gebändigt würden (nisi homines tamquam equi sua bestialitate vagantes, in camo et freno compescerentur in via). Daher braucht der Mensch mit Rücksicht auf seinen doppelten Zweck eine doppelte Leitung: nämlich die Kirche (den Papst), die nach der Offenbarung das Menschengeschlecht zu ewigem Leben führt, — und den Staat (den Kaiser), der das Menschengeschlecht zur irdischen Glückseligkeit leiten soll (propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam aeternam; et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret).

Dies ist die Dantesche Lehre von den zwei Seligkeiten, deren Spuren wir schon bei Thomas von Aquino bemerkten, und die in ganz ähnlicher Form bei Engelbert von Admont wiederkehrt, was unter anderem zur Vermutung einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen dem Dichter und dem Admonter Abte geführt hat.*)

*) Vergleichsweise seien hier des Thomas und des Engelbert Lehren von der doppelten Glückseligkeit angeführt:

Thomas von Aquino, de regiminae principum I, cap. XIV:

ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem (die bona vita

Denn dazu vereinigen sich die Menschen, um zusammen glücklich zu leben, was der einzelne nicht erreichen könnte, wollte er für sich allein leben. Die gute Lebens-

Deutlich geht aus der Theorie Dantes hervor, daß er weit davon entfernt war, die Tätigkeit seines Staates, der ihm ja ein

---

secundum virtutem bildet die beatitudo huius vitae . . . Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina ut supra jam diximus; oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur. . Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina. . . perducere ad illum finem non humani erit sed divini regiminis. . Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo.

führung ist aber die der Tugend gemäße. . . Weil aber der Mensch, soferne er tugendgemäß lebt, zu einem höheren Ziele bestimmt ist, welches im Genusse Gottes besteht, wie eben gesagt ist, es muß auch das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe sein, wie das der einzelnen Menschen. Also ist nicht der Zweck der menschlichen Gesellschaft der, tugendhaft zu leben, sondern der, durch tugendgemäßes Leben zum Genuße Gottes zu kommen. Könnte man nun zu diesem Ziele durch die Kräfte der menschlichen Natur kommen, so würde es notwendig zum Amte eines Königs gehören, die Menschen zu diesem Ziele hinzuleiten. Denn König, nehmen wir an, wird der genannt, welchem die höchste Leitung in menschlichen Dingen übertragen ist . . . da aber der Mensch sein Ziel, Gott zu genießen, nicht durch menschliche, sondern durch **göttliche** Tugend erreicht, . . . so wird es nicht Sache einer menschlichen, sondern der göttlichen Leitung und Regierung sein, ihn zu diesem Ziele hinzuführen. . . Damit also das Geistliche vom Irdischen unterschieden sei, ist das Amt dieses Königtums nicht den irdischen Königen, sondern den Priestern übertragen worden, und hauptsächlich dem Oberpriester, dem Nachfolger des Petrus, dem Stellvertreter Christi, dem röm. Bischofe, dem alle Könige des christlichen Volkes untertan sein müssen, wie dem Herrn Jesu Christo selber.

. . . und Summa theol. Prim. Sec. Quaestio 2—3.

Engelbert von Admont: de ortu et fine imperii Romani cap. XVII.

. . . sicut est duplex vita, scilicet praesens, quae de sua conditione est mutabilis et transitoria; et futura, quae est immutabilis et aeterna;

So gibt es ein doppeltes Leben: das gegenwärtige, welches seiner Natur nach veränderlich und vergänglich ist, und das künftige

Abbild der himmlischen Weltordnung war, in die engen Grenzen des Rechtszweckes zu bannen; vielmehr sah er die höchste Aufgabe in der Verwirklichung der durch die Kultur zu begründenden irdischen Glückseligkeit der Bürger.

Bei der Lehre vom Staatszwecke scheint es am Platze zu sein, das Verhältnis von Staat zu Individuum, so wie es sich Dante dachte, näher zu untersuchen. — Es ist eine Folge des Christentums, daß den Lehren des Altertums, insbesondere des

---

sic est etiam duplex miseria et duplex beatitudo: scilicet praesens, quae per consequens est mutabilis etiam et transitoria, et futura, quae est immutabilis et perpetua beatitudo. . . cum ad felicitatem (beatitudinem) quamcunque praesentis vitae omnes homines tendant et intendant et ad ipsam consequendam humana omnia ordinentur; et status hominum ipsa natura ordinaverit secundum gradum minus perfecti et magis perfecti; felicitas autem sit status perfectionis humanae vitae, quam nemo attingere potest nisi perfectus, imperfectus vel minus perfectus non possit fieri perfectus nisi per aliquem perfectiorem: proinde omnis status et conditio hominum in praesenti vita exigit subalternationem esse in singulis et omnibus hominibus secundum gradum subjectionis et praelationis, ut subditi et subjecti per praelatos tamquam perfectiores ad perfectionem felicitatis huius vitae perducantur. . . (der Zweck der Autoritätsverbände: Familie, Gemeinde, Reich ist die Erreichung der Glückseligkeit) . . . ultima et excellentissima est felicitas imperii, ad quam ordinatur felicitas gentium et regnorum, mediante ordine subjectionis, quam habent et habere debent omnia regna ad Imperium, in cuius felicitati tamquam universali et pro tanto una et ultima ac optima consistit salus et felicitas omnium.

welches unveränderlich und ewig ist. So gibt es auch ein zweifaches Elend und eine zweifache Glückseligkeit: die gegenwärtige, welche veränderlich und vergänglich ist, und die künftige, welche unvergänglich und ewig ist. . . . Zur Glückseligkeit dieses Lebens streben nun alle Menschen, und zur Erreichung dieses Zieles ist alles Menschliche geordnet; nun hat die Natur selbst die Menschen bald mehr, bald weniger vollkommen geschaffen; das Glück aber ist ein Zustand der Vollkommenheit des menschlichen Lebens, den nur der Vollkommene erreichen kann, der Unvollkommene oder Mindervollkommene nur durch einen Vollkommeneren. Daher muß es unter den Menschen im irdischen Leben Über- und Unterordnung geben, damit die Untergeordneten durch ihre Vorgesetzten wie durch Vollkommenere zur Vollkommenheit irdischer Glückseligkeit geführt werden. . . Die letzte und vorzüglichste Glückseligkeit ist Ziel des Imperiums. Nach dieser ordnet sich das Glück der Völkerschaften und Reiche, auf dem Wege der Unterordnung, in welcher alle Reiche zum Imperium stehen und stehen sollen, dessen Glück das oberste Gesamtheil aller bedeutet.

Aristoteles gegenüber bei Dante die Grenze der staatlichen und individuellen Kompetenz sich zu Gunsten der letzteren verschiebt. Von diesem Einflusse des Christentums haben wir schon oben gesprochen.[1]) Daß auch Dante sich diesem Einflusse nicht entziehen konnte, obgleich er mehr als die meisten mittelalterlichen Publizisten an die antike Staatslehre anknüpft, und so den Ausgangspunkt der modernen bildet, ist natürlich. Er war viel zu sehr vom Geiste der Scholastik und vom christlichen Glauben durchdrungen, um nicht an einem selbständigen, außer und über allem staatlichen Gemeinleben gegebenen, göttlichen Zweck des Individuums festzuhalten.[2]) Das Recht der Persönlichkeit galt auch für Dante, nicht als der Ausfluß eines omnipotenten Staates, sondern beruhte auf dem Willen Gottes, einer außerhalb des Staates, ja hoch über dem Staate stehende Autorität. Daher ist es selbstverständlich, daß die Kompetenz des Staates eine Verengung erfahren mußte. Schon aus der vorerwähnten Lehre von den zwei Seligkeiten geht hervor, daß dem Staate auf religiös-geistigem Gebiete so gut wie gar keine Aufgabe zukommt. Eine Unterordnung hierin unter den Staat erscheint als absurd. Der Gedanke der christlichen Freiheit aber führt auch bei Dante über die Grenzen des Religiösen hinaus zur Forderung einer allgemeinen Geistesfreiheit. So äußert sich Dante im Kap. IX des IV. Buches des „Gastmahls“, wo er eine angeblich von Friedrich II. herstammende Definition des Adels widerlegt, nachdem er ganz allgemein von der „kaiserlichen Kunst“, der dem Kaiser allein zukommenden Tätigkeit gesprochen hat: „Und deswegen ist offenbar, daß den Adel zu bestimmen nicht der kaiserlichen Kunst zukomme und wenn nicht der kaiserlichen Kunst, indem wir von dieser handeln, so sind wir ihm nicht unterworfen, und wenn nicht unterworfen, so sind wir nicht gehalten hierin gegen ihn ehrenbietig zu sein ... deshalb kann man nunmehr mit aller Freimütigkeit die bezielten Meinungen umstoßen und sie auf den Boden schütten, damit die wahre durch diesen meinen Sieg das Feld des Geistes derer behaupte, denen es frommt, daß dieses Licht Kraft habe.“ Dazu: de mon. I, 14: principuum primum nostrae libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. — Ist somit einerseits für das Individuum bezüglich Religion und Wissenschaft eine staatsfreie

[1]) Vgl. oben Kap. II.

[2]) Vgl. Gierke, a. a. O. § 11 S. 517.

Sphäre geschaffen, innerhalb welcher die Autorität des Staates über den einzelnen rechtlich nichts vermag, so wird andererseits auf dem übrigen, dem Staate vorbehaltenen Herrschaftsgebiete die strengste Unterwerfung des Bürgers unter die Gesetze gefordert. Was dort verpönt wird, ist hier die höchste Tugend. In dem Gehorsame des Untertanen für die Befehle des Staates, die Gesetze, sieht Dante nicht etwa Sklaverei oder Knechtschaft, sondern die höchste Freiheit! In einem Briefe „an die Florentiner“ aus dem Jahre 1311 sagt der Dichter: „Ihr seht nicht, wie die Leidenschaft Euch ...der Knechtschaft im Gesetze der Sünde unterwirft und Euch hindert, den heiligen, der natürlichen Gerechtigkeit nachgebildeten Gesetzen zu gehorchen, deren Befolgung, wenn sie eine willige und freie ist, nicht nur keine Dienstbarkeit genannt werden kann, sondern vielmehr den tiefer Aufmerkenden auf das, was sie wirklich ist, als die höchste Freiheit sich offenbart. Denn was ist diese letztere anders, als des Willens ungehindertes Fortschreiten zur Tat? – Und eben dieses gewähren die Gesetze ihren Getreuen.“ Und einen stark antiken Einfluß auf seine ethischen Ideale beweist das V. Kapitel des zweiten Buches seiner „Monarchie“, wo er mit begeisterten Worten die Tugend jener großen Römer feiert, „die im Schweiße, in Armut, in Verbannung, mit Verlust ihrer Kinder, ihrer Gliedmaßen, ja selbst ihres Lebens die öffentliche Wohlfahrt zu befördern suchten.“ Und in Kapitel VIII desselben Buches führt er unter Berufung auf des Aristoteles Politik und Ethik[1]) aus, daß der Mensch sich für das Wohl des Vaterlandes hingeben solle. Denn wenn der Teil sich zum Heile des Ganzen hingeben müsse, so müsse der Mensch, der ja ein Teil des Staates sei, sich für das Vaterland hingeben, „gleichsam“, fügt er hinzu, „wie etwas minder Gutes für das Bessere“ (tanquam minus bonum pro meliori). Für diese letztere ganz antike Auffassung des Verhältnisses zwischen Individuum und Staat bei Dante war nicht nur die Autorität des Aristoteles maßgebend, sondern viel mehr noch die streng republikanische Verfassung von Florenz, an der ja der Dichter aktiven Anteil genommen hatte.[2]) Die extrem demokratische Politik der Vaterstadt Dantes hatte eben einen weitaus stärkeren und klareren Staatsgedanken hervorgebracht, als ihn im allgemeinen das Mittelalter heranzureifen imstande

[1]) Aristoteles Nicom. Ethik I. 1; Politik I. 2.
[2]) Vgl. oben Kap. I.

gewesen war. Überhaupt hatten die politischen Zustände von Florenz mit den antiken, insbesondere den griechischen, zur Zeit des Aristoteles große Ähnlichkeit. So kommt es, daß Dante für eine Lösung des fraglichen Verhältnisses im antiken Sinne — freilich nur mit den notwendigsten, durch das Christentum gegebenen Modifikationen außerordentlich empfänglich ist.

VI. Kapitel.

Die Staatsform.

Die Stellung des Mittelalters zur Lehre von den Staatsformen. Die nichtmonarchischen Staatsformen bei Dante. — Die Monarchie. — Theologische, philosophische und politische Argumente für die Vorzüglichkeit der Monarchie. — Art der Berufung des Monarchen.

In der Lehre von den Staatsformen hat die ganze mittelalterliche Staatslehre wenig oder gar nichts geleistet. Von einer juristischen Unterscheidung und Charakterisierung der einzelnen möglichen Staatsformen ist nur höchst selten die Rede.[1] Zwar findet man bei manchen Publizisten eine mehr oder weniger ausführliche Wiedergabe der aristotelischen Theorie von den Staatsformen; allein solche Ausführungen sind für diese Lehren um so bedeutungsloser, als sie schließlich immer wieder auf eine Verherrlichung der Monarchie und eine Aufzählung ihrer Vorzüge gegenüber allen anderen Formen hinauslaufen, also viel mehr im politischen als im rechtlichen Sinne geführt werden. Dennoch hätte sich gerade vom Standpunkte der mittelalterlichen Auffassung, die den Staat im Gegensatze zur antiken — nicht als Macht — sondern als R e c h t s produkt betrachtete — eine r e c h t l i c h e Unterscheidung der Staatsformen ergeben sollen. In der Beurteilung der einzelnen Staatsformen versagte die sonst allmächtige Autorität des Stagiriten, für dessen Idealform der Politie man im Mittelalter begreiflicherweise kein Verständnis haben konnte. Das Christentum mit seiner Unterwerfung unter einen einheitlichen Gott und die jahrhundertlange Gewöhnung an das germanische Königtum brachten es mit sich, daß die monarchische Staatsform als die einzig mögliche und gegenüber anderen Staatsformen — die übrigens das Mittelalter

---

[1]) Vgl. R e h m a. a. O. S. 179.

nur selten aufzuweisen hatte[1]) — als weitaus beste betrachtet wurde. Die Vortrefflichkeit der Monarchie hat auch mit Ausnahme von wenigen Schriftstellern (Patricius Senensis und Peter von Andlau)[2]) niemand auch nur bezweifelt. Daher erklärt es sich, daß nur diese Staatsform des näheren erörtert wurde und eine von antiken Lehren unabhängige, tiefere Begründung erfuhr.[3])

Die Haltung Dantes in der Frage der Staatsformen ist typisch für die ganze Staatslehre des Mittelalters. Auch bei unserem Dichter ist von einer gründlichen Behandlung dieser Materie keine Spur. Die monarchische Staatsform nimmt sein Interesse fast ausschließlich in Anspruch. Nur in der göttlichen Komödie befaßt er sich insoferne auch mit der Demokratie, als er mit scharfen Worten ihre Nachteile geißelt, ohne sich übrigens von seinem höchst einseitigen aristokratisch-imperialistischen Standpunkte aus auf eine objektive Beurteilung dieser Verfassungsform einzulassen. Die tiefen Mißstände im öffentlichen und privaten Leben seiner Vaterstadt ist er sehr geneigt, nur dem dort herrschenden demokratischen Regime zuzuschreiben und nicht etwa — was sicherlich richtiger wäre — den Rasseeigentümlichkeiten der Bürger.[4]) Bis zu einem gewissen Grade berücksichtigt er freilich auch letzteren Umstand; so insbesondere, wenn er wiederholt gegen eine Vermischung der Stadtbevölkerung mit eingewanderten Bauern und Adelsfamilien polemisiert. So Parad. XVI, 67:

Sempre la confusion delle persone
Principio fu del mal della cittade,
Come del corpo il cibo che s'appone.

In Volksvermischung fand man immer schon
Den ersten Keim zu einer Stadt Verfalle,
Wie Speis' auf Speisen unsern Leib bedrohn.

Im übrigen aber hält er die Demokratie für den Ursprung aller Übel.[5]) Es sind die bekannten Nachteile dieser Verfassungsform, die Dante verdammt. Das Parteiwesen, das die ruhige Entwicklung stört, die allgemeine Zugänglichkeit der öffentlichen

[1]) Vgl. Stahl, a. a. O. S. 68.

[2]) Patricius Senensis, de inst. reipublicae I, 1; Peter von Andlau, de imp. Rom. Germ. I, 8.

[3]) Vgl. Mirbt, a. a. O. S. 546.

[4]) Vgl. Wegele, a. a. O. S. 570.

[5]) Vgl. Wegele, a. a. O. S. 551. ff.

Ämter, welche auch Unreife und Unbefähigte zu Einfluß kommen läßt und die staatlichen Würden zum Gegenstande eines allgemeinen, höchst unlauteren Wettbewerbes macht. Vor allem aber waren es die fortwährenden Verfassungsänderungen,[1] jene notwendige Begleiterscheinung einer den geringsten Schwankungen des unbeständigen Volkswillens sich anschmiegenden Staatsform, welche Dante auf das heftigste verurteilte, da sie ja mit einer ewigen Unsicherheit aller öffentlichen Verhältnisse notwendig verbunden waren.[2] Eine wissenschaftliche Untersuchung der Demokratie oder überhaupt einer anderen nichtmonarchischen Staatsform — etwa ein selbständiger Versuch, die verschiedenen Staatsformen nach einem bestimmten Gesichtspunkte einzuteilen, fehlt, wie gesagt, bei Dante vollständig. Auch seine Schrift über die Monarchie enthält nichts davon. Von einer anderen als der monarchischen Staatsform spricht er dort kaum. Nur an einer einzigen Stelle — de mon. I, 12, äußert er sich des näheren auch über Aristokratie und Demokratie. Im Verlaufe seines Beweises, daß die Menschen nur unter einem Weltmonarchen die ihnen gebührende Freiheit genießen könnten, d. h. ihrer selbst wegen da seien, sagte er folgendes:

genus humanum, solum imperante Monarcha, sui et non alterius gratia est. Tunc enim solum politiae diriguntur obliquae, democratiae scilicet, oligarchiae atque tyrannides, quae in servitutem cogunt genus humanum, ut patet discurrenti per omnes, et politizant reges, aristocratici, quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores. Quia quum Monarcha maxime diligat homines, utiam tactum est, vult omnes homines bonos fieri, quod esse non potest apud publique polizitantes. Unde Philosophus in suis Politicis ait:

Das Menschengeschlecht ist allein unter der Herrschaft eines Weltmonarchen seiner selbst wegen und nicht eines andern wegen da. Denn dann allein, wenn die Menschen ihretwegen da sind, werden die verfehlten (obliquus — schief, mit dem Nebensinn: scheel, neidisch) Verfassungen, nämlich: die Demokratie, die Oligarchie und die Tyrannis, welche die Menschen zu Sklaven machen, wie ein Überblick über alle drei lehrt, zu richtigen gemacht (dirigere — gerade machen, einrichten, zurechtmachen) und Könige,

[1] Philalethes führt zwischen 1213 und 1307 17 Verfassungsänderungen in Florenz an.

[2] Alle diese Mängel faßt Dante zusammen: Purgat. VI, 76—151.

quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur. Et huius modi politiae rectae libertatem intendunt.	Aristokraten, die man Optimaten nennt und die Verfechter der Volksfreiheit führen die Herrschaft.[1]) Denn da der Weltmonarch die Menschen im höchsten Grade liebt, wie schon berührt ist, so will er, daß alle Menschen gut werden, was bei schlechter Leitung ausgeschlossen ist.[2]) Daher sagt der Philosoph in seiner Politik, daß in einem verfehlten Staatswesen ein guter Mensch ein schlechter Bürger sei, in einem richtigen aber ein guter Mensch und ein

[1]) Dieser Satz ist höchst unklar. Vielleicht kann man ihm eine gewisse Bedeutung abgewinnen, wenn man annimmt, daß er sich auf das Verhältnis des Monarcha zu den Teilfürsten bezieht. Der Sinn wäre dann: Die schlechten Verfassungen der Unterverbände werden dadurch ausgeglichen (diriguntur), daß ein einziger Monarcha über allen steht. Der analoge Gedanke fände sich dann zu Beginn des nächsten Kapitels (I. XIII): ille, qui potest esse optime dispositus ad regendum, optime alios disponere potest. Wer selbst am besten zum Herrschen geeignet sein kann, nämlich der Monarcha mundi, kann auch andere (nämlich die Teilfürsten) dazu (zum Herrschen) geeignet machen. — Zu „politizant“ bemerkt Witte, a. a. O. S. 24: Verbum barbarum mihique novum, quo regnare et civitati praeesse significari puto.

[2]) Vgl. dazu Thomas von Aquino, de reg. princ. I, Kap. 4, wo von den Tyrannen im Gegensatz zu dem rechtmäßigen Könige gesagt wird:

Tyrannis enim magis boni quam mali suscepti sunt semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant.	Denn den Tyrannen sind stets die Guten mehr verdächtigt als die Schlechten, die Tugenden anderer sind für sie stets ein Grund der Furcht. Darum gehen die Tyrannen darauf aus, daß ihre Untertanen nichts Ausgezeichnetes werden und so etwa einen mutigen Sinn fassen und ihre ungerechte Herrschaft nicht mehr ertragen.

...... und Politicorum lib. III:	
Quare manifestum est quod bona et vera civitas et non secundum sermonem tantum debet esse sollicita de virtute, ut faciat cives virtuosos.	Daher ist es offenbar, daß ein guter und echter Staat, der nicht nur so heißt, für die Tugend Sorge tragen muß, um seine Bürger tugendhaft zu machen.

guter Bürger identisch seien; und dergleichen richtigen Staatsverfassungen streben die Freiheit an.

Der Sinn dieser etwas dunklen Stelle, die auch von verschiedenen Übersetzern ungleich übersetzt wurde, ist nach Kraus (a. a. O. S. 690) ungefähr der: Die schlechten Verfassungen beruhen auf dem Prinzipe der Ausbeutung (oblique) und Unterdrückung, die richtigen auf dem der Freiheit. Die Monarchie ist auch eine richtige Verfassungsform, denn in ihr fällt, wie Aristoteles von den richtigen Verfassungen sagt, der gute Bürger mit dem guten Menschen zusammen, da ja der Monarch die Untertanen zu guten Menschen machen will. Auch kann der Monarch, der die Menschen am meisten liebt, kraft seiner die Parteien überragenden Stellung den Ausschreitungen der Selbstsucht und Ausbeutung entgegentreten, wie der Zustand einer richtigen Verfassung es erfordert. — Diesen Ausführungen Dantes liegt die bekannte, im dritten Buche der Politik enthaltene aristotelische Lehre von den drei richtigen Staatsverfassungen und ihren Ausartungen zugrunde. Richtige sind diejenigen, welche das allgemeine Wohl bezwecken, nämlich: Königtum, Aristokratie und Politie, je nachdem ein einzelner oder eine Minderzahl oder die Menge das Allgemeinwohl besorgt; Ausartungen (*παρέκβασις*) sind diejenigen, welche den eigenen Vorteil der Regierenden bezwecken: vom Königtum Tyrannis, von der Aristokratie Oligarchie und von der Politie Demokratie. An einer anderen Stelle, — de mon. III, 4 — spricht Dante von „Tyrannen, die das öffentliche Recht nicht zu gemeinsamem Nutzen üben, sondern es zu ihrem eigenen zu verdrehen suchen“. (Tyrannis, qui Publica jura non ad communem utilitatem sequuntur, sed ad proprium retorquere conantur), eine Äußerung ganz im Sinne seiner früher zitierten Erörterung. — Dies ist eigentlich alles, was Dante über eine andere Staatsform als die Monarchie zu sagen hat; wenig und noch dazu nicht originell! Dagegen findet die monarchische Staatsform bei Dante eine ausführliche Behandlung und eine tiefe Begründung. Was das ganze Mittelalter an Argumenten für diese so bevorzugte Verfassung zusammengetragen, wird hier, gleichsam in dem Brennpunkte eines genialen Denkergeistes, gesammelt und in prägnanter Schärfe und oft dichterischem Schwunge wiedergegeben.[1] Die Wärme, ja die Begeisterung, mit der Dante für

[1] Dagegen ist es zweifellos übertrieben, wenn Kraus am angef.

die Monarchie eintritt, erklärt sich zum größten Teil aus seiner Überzeugung, daß sich nur in dieser Form sein großes politisches Ideal: der weltliche Universalstaat, verwirklichen könne. Alle scharfsinnigen Gründe, alle logischen Argumente, die er für die monarchische Verfassungsform vorbringt, dienen in letzter Linie immer nur seinem Weltkaisertume, nur in Hinsicht auf dieses werden sie überhaupt dargelegt. Daß sie, obgleich äußerlich nur für einen speziellen Staat bestimmt, dennoch für die allgemeine Staatslehre Dantes fruchtbar verwendet werden können, ist dadurch begründet, daß einerseits die vorgebrachten Argumente so allgemeiner Art sind, daß sie ohneweiters für jeden beliebigen Staat angebracht werden können, und daß andererseits jene spezielle Weltmonarchie — wie schon früher bemerkt — der einzige Staat war, den der Dichter überhaupt als vollwertig anerkannt, der für ihn überhaupt als solcher in Betracht kam, mit a. W. sein Idealstaat, sein Staat κατ᾽ ἐξοχήν war.

Eine Definition nicht der monarchischen Staatsform als solcher, sondern der Monarchie des Universalstaates gibt Dante de mon. I, 2:

Primum igitur videndum, quid est quod temporalis Monarchia dicitur, typo ut dicam et secundum intentionem. Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt imperium, unicus principatus et super omnes in tempore vel in iis et super iis, quae tempore mensurantur.

Zuerst ist also zu untersuchen, was der Ausdruck weltliche Monarchia dem Begriffe nach bedeutet und worauf die Absicht gerichtet ist: Die weltliche Monarchie, das sogenannte Kaisertum, ist eine einzige Obrigkeit und über alle weltlichen Obrigkeiten oder in allem und über alles, was dem Maße der Zeit unterworfen ist.

Aus dieser Definition seines Weltkaisertums gewinnen wir für den allgemeinen Begriff einerseits das Merkmal der Einherrschaft, andererseits der Beschränkung auf zeitliche, d. h. weltliche Dinge — im Gegensatze zu geistlichen, ewigen, die der Kirche überlassen sind. Die Beweisführung für die Vortrefflichkeit der monarchischen Staatsform füllt den größten Teil des ersten Buches der „Monarchia“, dessen Aufgabe es ist, zu zeigen, daß das Weltkaisertum zum Heile der Menschheit not-

führten Ort S. 769 sagt, daß „Dante den inneren Wert und die Vorzüge der Monarchie klarer als irgendein Mensch des Mittelalters erfaßt ... hat“.

wendig sei. Die Gründe, welche Dante für eine Einherrschaft ins Feld führt, sind theologischer, philosophischer und politischer Natur.

Eine im Mittelalter allgemein verbreitete Vorstellung ist die von einem alles Seiende umspannenden, einheitlichen Gottesstaate. Demnach erscheint das ganze Universum als ein unendliches, unter der Herrschaft eines einzigen Wesens stehendes Reich, das in seinem Innern nach dem Verhältnisse der Über- und Unterordnung gegliedert ist und das von Gott als seinem Monarchen regiert wird. Auch Dante teilt diese Vorstellung von der Monarchie des Universums. Gott nennt er den „princeps des Universums" (de mon. I, 7) und die Apostel vergleicht er an einer Stelle (Parad. XXV, 41) mit Grafen und Baronen. Auch die in welcher Form immer geübte irdische Herrschaft ist nur eine mehr oder weniger unvollkommene Stellvertretung Gottes, jede, auch weltliche Obrigkeit ist direkt oder indirekt von Gott gewollt und eingesetzt. Und wird eine solche Obrigkeit etwa durch Wahl berufen, so kann man in den Wählern nur Werkzeuge des göttlichen Willens erblicken. De mon. III, 15: „Quod si ita est, solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habet. Ex quo haberi potest ulterius, quod nec isti, qui nunc, nec alii cuiuscumque modi dicti fuerint Electores sic aiendi sunt, quinpotius denunciatores divinae providentiae sunt habendi." Da aber die irdische Ordnung dieser Welt nur ein Abbild der göttlichen Leitung des gesamten Universums ist oder sein soll (cumque dispositio mundi huius dispositionem inhaerentem Coelorum circulationi sequatur, de mon. III, 16), ergibt sich mit Notwendigkeit nach Analogie der unendlichen Gottesmonarchie die monarchische Verfassung für den irdischen Menschheitsverband — und zwar sowohl in seiner Totalität, als auch in seinen Unterverbänden.[1] Dieser Gedanke der Analogie mit der göttlichen Weltregierung bildet während des ganzen Mittelalters und auch bei Dante den wichtigsten theologischen Beweis für den Vorzug der monarchischen Staatsform.[2] Die andern Argumente

[1] Vgl. Gierke, a. a. O. S. 557. ff.

[2] Vgl. Thomas von Aquino Pol. liber III, lectio XII:

Iterum in Universo est unus princeps. Principatus autem universi unus et optimus est, quare in civitate qui magis unus et melior est accedit magis ad similitudinem	Ferner ist im Universum bloß ein Herrscher, die Herrschaft der Welt ist aber eine und die beste. Daher kommt derjenige im Staate, welcher mehr einer und besser ist,

theologischer Natur, die Dante anführt, sind mehr oder minder freie Variationen dieses Grundbeweises; so sagt er: die Einherrschaft ist die beste, weil Gott eine solche will. Denn Gott will kraft seiner Allgüte nur das Beste. Daß aber Gott die Einherrschaft will, geht aus seiner Absicht hervor, daß alles soviel Gottähnlichkeit an sich trage, als es seiner eigenen Natur nach erfassen kann (de intentionem Dei est ut omne in tantam divinam similitudinem repraesentet, in quantum propria natura recipe potest.[1]) Gott ähnlich sein, heißt aber möglichst eins sein. . . maxime deo adsimilatur, quando maxime est unum — denn die wahre Einheit findet sich in Gott allein. Der Einheit kommt man aber am nächsten unter einem Oberherrn (uni principi subjacens) und im folgenden Kapitel I, 9, führt er aus, daß es mit jedem Sohne am besten stünde, wenn er den Spuren seines vollkommenen Vaters, soweit es seine eigene Natur zuläßt, nachfolgte. Das Menschengeschlecht sei der Sohn des Himmels, der in jeder Tätigkeit am vollkommensten sei, und nur durch eine einzige Bewegung, d. i. die bewegende Urkraft, und durch einen einzigen Beweger, nämlich Gott, in allen seinen Teilen gelenkt werde. Folgt daraus für die Menschen: Die Herrschaft eines einzigen, die monarchische Staatsform, und zw. wieder aus der Analogie mit der göttlichen Weltregierung.

Noch ein theologisches Argument bringt Dante vor, das uns in seiner echt mittelalterlichen Naivität ganz eigentümlich anmutet und auf die gänzlich unter dem Banne der Religion stehende Denkungsweise jener Zeit ein grelles Streiflicht wirft. Schon im vierten Buche des Convivio, Kap. V, sagt Dante, daß bei der Ankunft Christi in die Welt, „nicht bloß der Himmel, sondern auch die Erde in derselben Verfassung sein mußte", und damals stand die Welt unter dem monarchischen Regimente des Augustus. De mon. I, 10, aber sagt der Dichter:

principatus universi et naturalis. Ergo ille principatus erit melior, in quo erit unus princeps . . .

der Herrschaft, wie sie in der Welt und Natur ist, mehr gleich. Folglich wird die Herrschaft besser sein, bei welcher ein einziger Herrscher ist . . .

und de reg. princ. I, 2, wo zur Begründung der Einherrschaft angeführt wird:

Est etiam apibus unus rex et in toto Universo unus Deus factor omnium et rector.

Es haben auch die Bienen nur einen König und im gesamten Universum ist nur ein Gott Allerschaffer und Lenker.

[1]) De mon. I, 8.

Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur status videlicet illius mortalium, quem dei filius in salutem hominis hominem adsumpturus, vel expectavit, vel quum voluit ipse disposuit.

Alle bisher angeführten Gründe werden durch eine merkwürdige Erfahrung bestätigt, durch den Zustand der Menschen nämlich, welchen Gottes Sohn, als er zum Heil des Menschen Mensch werden wollte, entweder erwartet, oder nach seinem Willen eintreten ließ.

In diesem besten Zustand befand sich nun die Menschheit unter dem Alleinherrscher Augustus, während des Bestehens einer vollkommenen Monarchie (sub. divo Augusto Monarcha existente perfecta Monarchia). Und Covitor IV, 5, heißt es: Weder die Welt war jemals, noch wird sie so vollkommen beschaffen sein, wie damals, als sie nach dem Willen eines einzigen Herrschers und Befehlshabers des römischen Volkes geordnet wurde, wie der Evangelist Lukas bezeugt. Und deshalb war allgemeiner Friede überall (bezieht sich auf die Zeit der Christi). — Daß Christus in einem monarchischen Staate geboren wurde, genügt dem Mittelalter, um diese Verfassungsform als beste zu erklären. Das Argument von der Geburt Christi während der römischen Weltherrschaft kann man bei zahlreichen mittelalterlichen Publizisten angeführt finden. Schon bei den Kirchenvätern ist dieser Gedanke zu lesen. Im Kapitel über die Rechtfertigung des Staates, wo wir Dante dieses Argument für die Rechtmäßigkeit der römischen Weltherrschaft anführen sahen, hatten wir Gelegenheit, auf eine ähnliche Stelle bei Jordanus von Osnabrück hinzuweisen. Auch Engelbert von Admont gebraucht das Argument in ganz analoger Weise wie Dante. „De ortu et fine... Kap. XX heißt es:

...finis, quo (imperium Romanum) perductum est, ut in summum statum suum poneretur, fuit tempore Octaviani imperatoris, ante quem et post quem sub nullo regum vel imperatorum Romanorum regnum seu imperium ad tantum culmen pervenit: cuius anno quadragesimo secundo Dominus noster

In seinen Höhepunkt gelangte das römische Reich zur Zeit Kaiser Oktavians; weder vor noch nach ihm hat das röm. Reich oder das Imperium unter irgend einem König oder Kaiser einen so hohen Gipfel erreicht: In dessen 42. Jahre wurde unser Herr Jesus Christus geboren, da der ganze röm. Erdkreis zur

Jesus Christus natus fuit, toto Romano orbe sub uno principe pacato et descripto ad censum.	Ruhe gebracht und einer Schatzung unterworfen war.

Auch zwei in der erwähnten Abhandlung von Cipolla zitierte Verse eines mittelalterlichen Autors seien hier angebracht:

„salvator voluit sub tanto principe (Augustus) nasci
Nam pax sub pacis principe nata fuit.“ [1])

Der Heiland wollte unter einem solchen Kaiser geboren werden.
Denn der Frieden wurde unter dem Friedensfürsten geboren.

Die philosophische Argumentation Dantes zu Gunsten der Monarchie nimmt ihren Ausgangspunkt von dem obersten Grundsatz der Einheit, dem principuum unitatis, das die Basis einer sittlichen Weltordnung bildet.[2]) In jeder Gattung von Dingen — sagt Dante de mon. I, 15 — ist dasjenige das Beste, welches am vollkommensten eins ist, wie schon Aristoteles sagt.[3]) „Constat igitur, quod omne quod est bonum, per hoc est bonum quod in uno consistit“, alles, was gut ist, ist nur dadurch gut, daß es eine Einheit bildet. Auch ein Gemeinwesen ist dann im besten Zustande, wenn es möglichst einheitlich ist. Die Einheit eines Gemeinwesens aber besteht in der Eintracht (concordia), d. i. die Einheit der Willenskräfte. „Est enim concordia, uniformis motus plurium voluntatum in qua quidem ratione apparet, unitatem voluntatum, quae per uniformen motum datur intelligi concordiae radicem esse, vel ipsam concordiam.“ Es ist nämlich die Eintracht eine gleichförmige Bewegung unserer Willenskräfte, woraus sich ergibt, daß die Einheit der Willenskräfte, welche sich durch die gleichförmige Bewegung zu erkennen gibt, die Wurzel der Eintracht oder die Eintracht selbst ist. Denn die Einheit der Willenskräfte besteht in der Einheit des Zieles, nach welchem sich die Willenskräfte der einzelnen Individuen hinbewegen, wie die Erdschollen nach dem Mittelpunkte der Erde, und alle Flammen nach dem Äther. Damit aber in einem Gemeinwesen eine Einheit in den Willensneigungen (unitas in voluntatibus) hergestellt werde, d. h. die Willenskräfte aller nach einem einheitlichen Ziele gelenkt werden, bedarf es der Leitung durch den Willen eines einzigen (sed hoc esse non potest, nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum [voluntatum] in unum);

[1]) a. a. O. S. 345.
[2]) Vgl. oben Kap. 3.
[3]) Metaph. IX. 1.

und dann heißt es weiter: cum mortalium voluntas blandas adolescentiae delectationes indigeant directivo, ut in ultimis ad Nicomachum docet Philosophus,[1]) da die Willenseinigungen der Menschen wegen der verführerischen Lüste der Jugend eines leitenden Prinzipes bedürfen, wie schon der Philosoph am Schlusse seiner Schrift an Nicomachus lehrt. Und dieses Prinzip kann sich einheitlich nur in einem Individuum verwirklichen, dessen Willen der Herr und Leiter aller übrigen ist. (Nec ista una potest esse, nisi sit princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit.)

Das Principuum unitatis ist auch die Grundlage der übrigen philosophischen Deduktionen. An die Spitze einer von diesen stellt er den Satz des Aristoteles;[2]) wenn mehrere Dinge sich nach einem Ziele richten, so muß eins von ihnen leiten oder herrschen, die andern aber müssen geleitet oder beherrscht werden (quod quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi)[3]). So ist innerhalb der Kräfte des Menschen, die sich alle nach der Glückseligkeit richten, die intellektuelle Geisteskraft (vis intellectualis) die Leiterin und Beherrscherin der anderen; innerhalb der Familie herrscht der Hausvater, der die Mitglieder zum gemeinsamen Ziele, d. i. eine gute Lebensweise (ad bene vivere), führt. Eine Gleichstellung aller innerhalb des Hauses wäre ein Unglück, wie schon der Fluch lehrt: Hab deinesgleichen zu Hause! (Parem habes in domo!) Auch die einzelne Gemeinde (vicus), deren Zweck die bequeme Hilfeleistung bezüglich Personen und Sachen ist (cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliacio), wird von einem alle anderen überragenden Oberhaupte geleitet, mag dieser nun durch Wahl oder Ernennung zu seiner hervorragenden Stellung gelangt sein; anders würde, wenn mehrere nach dem Vorrange trachten, die Gemeinde zugrunde gehen. Und wenn wir eine einzelne Bürgerschaft (civitas) betrachten, deren Zweck ein guter genügender Zustand des Lebens ist (cuius finis est bene sufficienterque vivere), muß das Regiment ein einiges sein, und zwar nicht nur in einer richtigen, sondern auch in einer verfehlten Verfassung. Und dasselbe gilt von dem nächst höheren Verbande, dem Reiche

[1]) Arist. Eth. Nic. X, 5.
[2]) Ar. Pol. I, 5 init.
[3]) De mon. I, 5.

(regnum), das, um seinen Zweck zu erreichen, von einem Könige beherrscht werden muß (oportet esse regem unum) und da es einen einheitlichen Menschheitszweck gibt, so bedarf es auch eines Weltmonarchen (Monarcha schlechtweg) zur Erfüllung desselben. Und im 6. Kapitel I, de mon. sagt Dante: cum ergo duplex ordo reperiatur in rebus, ordo scilicet partium inter se et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars (sicut ordo partium exercitus inter se et ordo earum ad ducem) ordo partium ad unum est melior tamquam finis alterius et enim alter propter hunc, et non e converso, d. h. die ordo partium ad unum, die monarchische Ordnung, welche er die Idee der Ordnung, forma ordinis, nennt, ist die bessere. Sie gilt nicht nur für die einzelnen Teile der menschlichen Gesamtheit, sondern vielmehr noch für die gesamte Menschheit. Denn die ordo totalis darf nicht schlechter sein als die ordo partialis (bonitas ordinis partialis non excedit honiatem ordinis totalis) und so müssen alle vorher bezeichneten und unterhalb der Reiche stehenden Teile und die Reiche selbst sich ordnen nach einem Oberherrn. Eine andere höchst merkwürdige philosophische Deduktion leitet er ein mit dem sehr anfechtbaren Satze: Was durch eins bewirkt werden kann, wird besser durch eins bewirkt, als durch mehrere (quod potest fieri per unum melius est per unum fieri quam per plura), da alles andere, das zu dem einen hinzugenommen werde, überflüssig, daher Gott und der Natur nicht gefällig, daher schlecht sei. Und ebenso abstrus ist diese Beweisführung: Etwas durch eins bewirken kommt dem Zwecke näher, und da der Zweck die Eigenschaft des Besten hat, ist es folglich besser. Und daß es dem Zwecke näher komme, werde aus folgendem deutlich: Sei der Zweck C, durch eines zu bewirken A, durch mehreres A und B, so ist klar, daß der Weg von A über B nach C länger ist, als der Weg von A nach C (!) (sit finis C, fieri per unum A, per plura A et B. Manifestum est, quod longior est ad A per B in C, quam ad A tantum in C). Daher kommt durch „Einsbewirken" dem Zwecke, also dem Besten näher. Dem Besten „näherkommen" aber heißt besser sein! Also ist die Regierung eines einzelnen der durch mehrere vorzuziehen.[1])

[1]) Den thomistischen Geist aller auf dem princ. unit. beruhenden Argum. zeigt: Thom. de Aquino de reg. princ. I, K. 2.

Manifestum est, quod unitatem magis efficere potest quod est per

Es ist klar, daß dasjenige, was in sich selbst eins ist, die Einheit

Es hätte keinen Sinn, die offenkundigen Fehler dieser Deduktionen darzulegen; vom Standpunkte unseres heutigen Denkens können wir ja solche Kuriositäten kaum noch begreifen; wir lächeln darüber. Und doch wurden diese Gedankengänge von ihrer Zeit mit dem ganzen Ernste wissenschaftlicher Forschung als beweiskräftig anerkannt.

Auch Argumente mehr politischen Charakters führt Dante zu Gunsten seiner Monarchie ins Feld. Diese sind weniger allgemeiner Natur und mehr auf die spezielle Form des idealen Weltkaisertums zugeschnitten. Zunächst, sagt er (I, K. 10), fordern die Streitigkeiten der Fürsten untereinander eine oberste Instanz zur friedlichen Beilegung; dazu bedürfte es eines Weltmonarchen. Dabei zitiert er einen angeblichen Ausspruch des Aristoteles: „entia nolunt male disponi malum autem pluralitas principatum, unus ergo princeps.“ Die Dinge wollen nicht übel bestellt sein. Ein Übel aber ist Vielherrschaft, einer also sei Oberherr.[1]) Ferner, sagt Dante (I, 11), sei die Herrschaft eines einzigen deshalb vorzuziehen, weil dieser kraft seiner alles überragenden Stellung am ehesten geeignet sei, die Gerechtigkeit zu verwirklichen (justitia potissima est solum sub Monarcha), denn die Gerechtigkeit ist eine menschliche Tugend, die den andern gegenüber geübt wird und darin besteht, einem jeden das Seine zuzuteilen,[2]) findet ihre Hindernisse im schlechten Wollen[3]) und beschränkten Können, d. h. in Begierden einerseits und zu geringer Macht andererseits. Daß die Gerechtigkeit durch die Begierde gefährdet werde, beweise schon Aristoteles durch seinen Grundsatz,[4]) daß alles, was durch Gesetz bestimmt werden kann, auf keine Weise dem Richter überlassen werden dürfe. Je höher einer steht, desto geringer ist naturgemäß seine Begierde, desto weniger Spielraum ist seinem Ehrgeize gesetzt. Innerhalb eines einzelnen Staates muß das im höchsten Grade vom Monarchen

se unum quam plures, sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

mehr bewirken kann als mehrere, sowie ja die wirksamste Ursache der Erwärmung das in sich Warme ist. Folglich ist das Regiment eines einzigen zweckmäßiger, als das vieler.

[1]) Witte, a. a. O. S. 16: hanc sententiam ab Aristotele (Met. XII, 10) non addito poetae nomine relatam, ignoravit auctor.

[2]) Nach Aristoteles.

[3]) Nach Aristoteles, Nic. Eth. V, 4.

[4]) Arist. Reth. I, 1.

gelten. Dante aber, mit seinem Menschheitsstaate, zieht die äußerste Konsequenz für einen, die höchste menschliche Würde bekleidenden Universalmonarchen. Ubi ergo non est, quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse. Andererseits ist einer auch um so mächtiger, je höher er steht. Und je mächtiger und unabhängiger er ist, desto besser und unbehinderter kann er der ihm innewohnenden Gerechtigkeit freien Lauf lassen. Im Staate ist das ein oberster Monarch kraft seiner Stellung imstande; im höchsten Grade aber natürlich nur der über alle Fürsten herrschende Imperator Dantes. Denn dieser könne, wie Dante behauptet, keine Feinde haben (cum si Monarcha est, hostes habere non possit), die ihm seine Macht streitig machen. Diese psychologisch feine Motivierung des Vorzugs der Monarchie, in welcher die höchste Stellung den ehrgeizigen Bestrebungen einzelner entzogen ist — im Gegensatz zur Republik, wo sie fortwährend Gegenstand hin- und herschwankender Parteikämpfe sein muß — wird noch heute von den modernen Vertretern der monarchischen Staatsform in Anwendung gebracht.[1]) Auch werde die Gerechtigkeit geschärft durch Liebe, d. h. durch richtige Wertschätzung (caritas seu recta dilectio), welche das Wohl des Menschen, also auch die Gerechtigkeit, dessen wichtigste Voraussetzung, sucht. Dem Weltmonarchen nun wohne die größte Liebe zu den Menschen, deren richtigste Wertschätzung inne. Denn alles Schätzbare werde um so mehr geschätzt, je näher es dem Schätzenden stehe; die Menschen aber stünden dem Weltmonarchen näher, als den anderen Herrschern (homines propinquius monarchae sunt quam aliis principibus), denn letzteren näherten sie sich nur in ihren Teilen, dem Weltmonarchen in ihrer Gesamtheit (quia principibus aliis homines non apropinquant nisi in parte, Monarchae verum secundum totum). Auch die Freiheit (I, 12) werde am besten in einer monarchischen Staatsform verwirklicht. An der Stelle, wo er von den verfehlten Verfassungen spricht, führt er aus, daß die Menschen dann frei seien, wenn sie ihrer selbst wegen da seien. Unter dem Monarchen sei dies der Fall; dieser liebe ja, wie früher gezeigt, die Menschen am meisten und wolle, daß alle gut werden. Die Übereinstimmung des guten Menschen mit dem guten Staatsbürger sei nach Aristoteles charakteristisch für eine richtige Verfassung, bei welcher alle Bürger Selbstzweck, d. h. frei seien. — So ist

[1]) Kraus a. a. O. S. 691.

der Monarch derjenige, der sich am besten zum Herrschen eignet (de mon. I. 13), da er ja, wie gezeigt, am wenigsten Gelegenheit zur Begierde haben kann, die allein das Verderbnis des Urteils und das Hindernis der Gerechtigkeit ist. (Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit .... et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitiae praepetitiva.) „Urteil und Gerechtigkeit" sind die beiden Eigenschaften, welche am meisten einem Gesetz g e b e r und Gesetz v o l l s t r e c k e r nach dem Ausspruche Salomos[1]) gebühren (quae duo principalissime legis l a t o r i et legis-e x e c u t o r i conveniunt, testante rege illo sanctissimo....). Was uns besonders bei dieser Stelle interessiert, ist die aus ihr deutlich hervorgehende Unterscheidung zwischen einer legislativen und einer exekutiven Tätigkeit, die sich Dante freilich nicht getrennt, sondern beide in der Person des Monarchen vereinigt denkt.

Das ist Dantes mit theologischen, philosophischen und politischen Argumenten geführter Beweis für die Vortrefflichkeit der monarchischen Staatsform. Dieses merkwürdige Nebeneinander von befangenster scholastischer Flachheit und tiefen ganz modernen Gedankengängen ist recht charakteristisch für einen Mann, der, ein echter Sohn des Mittelalters, dennoch mit genialem Blicke die Ideen einer neuen Zeit vorausgeahnt hat.

Die Frage nach der Berufung des Monarchen, ob durch Wahl oder Geburt, wird bei Dante nicht näher erörtert. Die Erblichkeit, die heute ein wesentliches Merkmal der Monarchie bildet, war dem mittelalterlichen Monarchiebegriffe völlig fremd. So hält denn auch Dante die Wahl des Monarchen für die selbstverständliche Berufungsordnung; eine nähere Diskussion dieser Frage verschmäht er gänzlich. Daß er die Wahl nur als den Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet, wurde bereits oben erwähnt.

Im folgenden soll nun untersucht werden, wie sich Dante die Stellung des Monarchen im Staate, das Verhältnis zwischen Fürst und Volk gedacht hat.

---

[1]) Sal. Ps. 72. 1: „Gott gibt ein Urteil dem Könige und deine Gerechtigkeit dem Sohne des Königs."

VII. Kapitel.

Fürst und Volk.

Stellung des Herrschers im Staate. — Der Kaiser ein Beamter. — Dantes Verhältnis zur Volkssouveränitätslehre. — Staat und Recht.

Bei der ausgesprochenen Vorliebe, welche man im Mittelalter der monarchischen Staatsform entgegenbrachte, ist es natürlich, daß auch die Frage, welche Stellung dem Monarchen im Gemeinwesen zuzukommen habe, mit erhöhter Sorgfalt und eingehender Genauigkeit untersucht wurde. Im Zuge der allgemeinen monarchischen Tendenzen mußte man notwendigerweise dazu kommen, dem Monarchen, in dessen Person ja das ganze Staatswesen gipfelte, eine über allen anderen Menschen erhabene, ganz exzeptionelle Position zuzuweisen.[1]) Daher waren auch die Forderungen, die man kraft seiner hervorragenden Stellung an seine persönlichen Qualitäten stellte, ganz außerordentliche. Die zahlreichen Fürsten- und Regentenspiegel, die seit Thomas von Aquino häufig unter dem Titel de regimine principum verfaßt wurden und noch in Macchiavellis „Principe" einen klassischen Vertreter fanden, geben dafür ein deutliches Zeugnis. Ja es wurde sogar behauptet, daß im Mittelalter alle Staatsweisheit in Form der Fürstenbildung gelehrt wurde.[2]) Auch Dante hat seinem „Monarcha" einen so erhabenen Posten auf der höchsten Spitze der Menschheit zugewiesen und an seine Herrschertugenden so hochgespannte Forderungen gestellt, daß man bei der Lektüre seiner Monarchia starke Zweifel hegt, ob es überhaupt einen Menschen geben könne, der fähig wäre, den Platz des Danteschen Weltkaisers auszufüllen. So sehr aber auch Dante — und mit ihm das ganze Mittelalter — bemüht war, die persönliche Position des Herrschers zu einer hervorragenden und einflußreichen zu gestalten, so hat er dennoch einem Gedanken auf das entschiedenste Ausdruck verliehen, der dieser Position jede Möglichkeit eines despotischen Charakters benimmt,[3]) und so der

[1]) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 562.

[2]) Dahlman, Politik 2. A. S. 218 u. 219.

[3]) Dagegen sagt Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter VI. S. 24: „Dante war in der Tat nicht minder Kaiserabsolutist, als die justinianischen Rechtslehrer der Hohenstaufen es gewesen waren . . . in dem vollkommenen Ideale des weltregierenden und friedenstiftenden Kaisers konnten immerhin die Keime für andere Neronen, Domitiane und Caracalla verborgen sein." Trotzdem bezeichnet

germanischen Auffassung entspricht, welche die Stellung des Herrschers als Amt betrachtet, das nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten mit sich bringt.[1]) An zahlreichen Stellen äußert sich Dante in diesem Sinne. In seiner „Monarchia“ spricht er häufig von einem „officium Monarchiae“,[2]) von einem „officium deputatum imperatori“[3]) u. ä. Auch im vierten Buche des „Convivio“ tritt uns dieselbe Auffassung entgegen, wenn er den Kaiser als „höchsten Beamten“ (sommo ufficiale) bezeichnet und von einem Amte (ufficio) spricht, das dem Kaiser übertragen ist.[4]) Und im IX. Kapitel desselben Buches sagt er: „Deswegen steht geschrieben im Anfange der alten Digesta: die geschriebene Vernunft ist die Kunst des Heils und der Rechtlichkeit: um diese aufzuschreiben, zu zeigen und zu gebieten, ist dieser Beamte gesetzt, von welchem die Rede ist, nämlich der Kaiser (è questo ufficiale posto). Am schärfsten und deutlichsten aber äußert sich dieser Gedanke, daß der Herrscher ein Amt im Dienste und Interesse der Allgemeinheit auszuüben habe, im 12. Kapitel des ersten Buches seiner „Monarchia“. Im Anschlusse an die oben zitierte Stelle über die falschen und richtigen Staatsverfassungen sagt Dante:

„Non enim cives propter Consules nec gens propter regem. Sed e converso consules propter cives et Rex propter gentem. Quia quemadmodum non politia ad leges, quinimo leges ad politiam ponuntur. Sic secundum leges viventes non ad legislatorem ordinantur sed magis ille ad hos, ut etiam philosopho placet in iis, quae de praesenti materia nobis ab eo relicta sunt. Hinc etiam patet, quod puamvis consul sive Rex respectu viae sint domini aliorum, respectu autem

Denn die Bürger sind nicht der Konsulen wegen da, noch das Volk wegen des Königs, sondern umgekehrt, die Konsulen wegen der Bürger und der König wegen des Volkes. Denn ebenso wie die Staatsverfassung nicht in Rücksicht auf die Gesetze, sondern die Gesetze in Rücksicht auf die Staatsverfassung entworfen werden, so richten sich die nach dem Gesetze Lebenden nicht nach dem Gesetzgeber, sondern vielmehr dieser nach ihnen, wie auch der

Gregor den Danteschen Weltkaiser als „Vorstand der Menschenrepublik“. In demselben Sinne äußert sich Hettinger, a. a. O. S. 545 ff.

[1]) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 563.

[2]) De mon. II, 3.

[3]) De mon. III, 10.

[4]) Convivio IV, 4 und 9.

[illegible] aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium procul dubio habendus est."

Philosoph meint in den Schriften, die uns über diese Materie hinterlassen sind.[1]) Hieraus geht auch hervor, daß der Konsul oder der König zwar rücksichtlich des Weges der Herr, rücksichtlich des Zieles aber der Diener der übrigen ist und zumal der Weltmonarch, der zweifellos für den Diener aller zu halten ist.

— Mit voller Klarheit geht aus diesen Worten Dantes, die lebhaft an Ausführungen Friedrich des Großen im „Antimacchiavell"[2]) erinnern, seine Auffassung von der Stellung des Herrschers hervor. Er nennt ihn einen „Diener der Allgemeinheit", der nur wegen der Bürger, d. h. im Interesse des Staates sein Amt verwaltet. Ja er scheut sich nicht einmal Könige und sogar den Kaiser mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Volke in eine Linie mit Konsulen, d. i. republikanischen Beamten zu stellen.[3]) Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Fürst und Volk entspricht nun ganz und gar der Lehre von der Volkssouveränität, die im Mittelalter schon früh beginnend bis zu dem Ausgange dieser Periode sich immer mehr verbreitet und auch bei Dante deutliche Spuren aufweist, wie in den folgenden Ausführungen noch näher gezeigt werden soll. — Die so qualifizierte Stellung des Herrschers geht zwar in letzter Linie auf göttliche Einsetzung zurück. Der göttliche Ursprung der weltlichen Obrigkeit wird von Dante, wie schon früher gezeigt, wiederholt betont. Doch tritt Gott als Ursache auch hier in den Hintergrund zurück und figuriert nur mehr als causa remota, während als unmittelbare Quelle der Herrschaft — den Anschauungen der Volkssouveränitätslehre entsprechend — das Volk angenommen wird, als dessen Vertreter der Herrscher erscheint. Ausdrücklich ist dieser Gedanke zwar nicht ausgesprochen, doch machen es zahlreiche

[1]) Arist. Pol. III, 4 u. 16.

[2]) Antimacchiavell übers. von Förster, 35 „. . . es stellt sich heraus, daß der Souverän, weit entfernt, der absolute Herr der Völker zu sein, welche unter seiner Herrschaft stehen, vielmehr an und für sich nur ihr oberster Diener ist. . ."

[3]) Trotzdem sagt Stahl, a. a. O. S. 72 Anm. „Wenn Dante vom König (Kaiser) sagt . . . qui minister omnium habendus est . . . so hat es einen ganz anderen unverfänglichen Sinn."

Umstände wahrscheinlich, daß Dante diese oder doch eine ähnliche Vorstellung vorgeschwebt hat. So die Ausdrücke „minister omnium“, der Kaiser der höchste Beamte „sommo ufficiale“, wie überhaupt die ganze oben zitierte Stelle. Ferner der Umstand, daß Dante regelmäßig vom „populus romanus“, dem römischen Volke, spricht, das eine rechtmäßige Herrschaft von Gott erhalten habe und ausübe,[1]) wobei er die Periode der Republik mit der späteren Kaiserzeit vollkommen gleichsetzt. Dabei muß er aber stillschweigend die lex regia, durch welche die Herrschaft vom Volke auf den Cäsar übertragen wurde, als Grundlage des Imperiums anerkennen, dessen Identität mit seinem Kaisertum er natürlich nicht bezweifelt.[2])[3]) Deutliche Anklänge aber an die Ausführungen jener Postglossatoren, welche die Volkssouveränität dadurch begründeten, daß sie in der translatio imperii durch die lex regia nur eine concessio usus erblickten, finden sich in jener Stelle des 7. Kapitels de mon. III, wo es heißt: auctoritas principalis non est principis nisi ad usum . . . seine gebietende Autorität hat ein Herrscher nur zur Ausübung . . . Das stimmt vollkommen überein mit jener Lehre, welche die Stellung des Monarchen im Staate auf eine Übertragung nicht des Rechtes, sondern der Ausübung der Staatsgewalt zurückführte und den Grundsatz vertrat: populus maior principe.[4]) In den Kreis der Volkssouveränitätslehre fällt auch die von Dante auf das entschiedenste vertretene Ansicht, daß die Macht des Herrschers von Rechtsschranken begrenzt sei. Deutlich ist dies ausgesprochen in dem Satze, der sich unmittelbar an die Stelle anfügt, wo der Kaiser minister omnium genannt wird, und der lautet: hinc etiam innotescere potest quod Monarcha necessitatur a fine sibi praefixo in legibus ponendis; daraus kann man schon entnehmen, daß der Weltmonarch von dem ihm vorgesetzten Ziele in der Gesetzgebung bestimmt wird. Und de mon. III, 10, heißt es im Anschlusse an das bereits zitierte Wort: imperii vero fundamentum jus humanum est . . . sic imperio licitum non est, contra jus

[1]) De mon. II, passim.

[2]) Vgl. dazu auch Gierke, a. a. O. § 11 S.

[3]) Vgl. Parad. VI, wo es bei der Darstellung der Geschichte Roms von der Begründung des Kaisertums mit Anspielung auf die gleichzeitige Geburt Christi heißt: Vers 57, Cesare, per voler di Roma, il tolle: „Nahm Julius Cäsar ihn (den Adler, das Symbol der Herrschaft) auf Roms Begehren.“

[4]) Vgl. Rehm, a. a. O. § 151.

humanum aliquid facere — so ist es dem Kaisertum nicht erlaubt, etwas gegen das menschliche Recht zu tun. Und einen ähnlichen Sinn hat es, wenn er convivio IV, 9, sagt: „aber so wie jede Kunst und menschliches Amt von den kaiserlichen auf gewisse Grenzen beschränkt ist, so ist dieses von Gott in gewisse Grenzen eingeschlossen." Diese durch das Recht beschränkte Stellung des Monarchen ergibt sich konsequent aus der allgemeinen Auffassung Dantes von dem Verhältnisse zwischen Recht und Staat überhaupt. Durchaus germanischen Charakters[1]) sind die Ideen, die er über diesen Gegenstand äußert. Die innigen Beziehungen, die Unzertrennbarkeit dieser beiden Begriffe — Recht und Staat — erkennt er deutlich und spricht sich auch darüber aus. De mon. II, 5. heißt es: Jeder, der das Wohl des Staates beabsichtigt, der beabsichtigt auch den Zweck des Rechtes (quicumque praeterea bonum Reipublicae intendit, finem juris intendit). Bewahrung oder Störung des Rechtes sei identisch mit Bewahrung und Störung der menschlichen Gesellschaft. Der Zweck jeder Gesellschaft, das Gemeinwohl, sei zugleich Zweck des Rechtes. Ein Recht, welches nicht auf das Gemeinwohl hinziele, gäbe es nicht (impossibile est jus esse bonum commune non intendens). Der Ausspruch Ciceros „Semper ad utilitatem Reipublicae leges interpretandae sunt."[2]) — bestätige dies. Gesetze, die wirklich nicht auf den Nutzen derer gerichtet sind, die unter ihrem Schutze stehen, seien nur dem Namen nach (nomine), nicht der Sache nach (re) Gesetze. Denn die Gesetze sollen die Menschen aneinander fesseln, des Gemeinwohls wegen, sie seien nach Seneca ein Band der menschlichen Gesellschaft (vinculum humanae societatis.[3]) Damit ist auch eine Stelle aus seinem Briefe „an die Fürsten und Herren Italiens" zu vergleichen, wo er das Eigentum als Ausfluß der kaiserlichen Gesetze bezeichnet, indem er sagt „. . . die Ihr das Eigentum nicht anders als durch das Band seiner (d. i. des Kaisers) Gesetze besitzet." (. . .et res privatas vinculo suae legis, non aliter, possidetis.)

---

[1]) Über germanische Charakterzüge in der geistigen Physiognomie Dantes: Kraus a. a. O. S. 25. Dante ein Germane, bei Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, I. S. 499 ff.

[2]) Cicero de Inventione I, 38 (68).

[3]) Dieses Zitat ist einem irrtümlich dem Seneca zugeschriebenen Werke entnommen. Der „Formula honestae vitae sive de quatuor virtutibus cardinalibus" des Martinus, abbas Dumiensis deinde episcopus Bracarensis. Vgl. Witte, a. a. O. S. 51.

Bei einer solchen Auffassung des Verhältnisses von Staat und Recht ist die Annahme einer Determinierung der obersten Staatsgewalt durch das Recht selbstverständlich. Die gesamte Machtfülle des Imperiums erscheint Dante rechtlich gebunden. Ihre Einheitlichkeit, Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit sind Forderungen des Rechtes.[1]) Deutlich zeigen sich diese Anschauungen Dantes in der eigentümlichen Art, in welcher er die sogenannte Konstantinische Schenkung beurteilt. Nach dieser im Mittelalter allgemein verbreiteten und durchaus für historisch wahr gehaltenen Fabel,[2]) soll Kaiser Konstantin dem Papst Sylvester aus Dankbarkeit für eine von ihm bewirkte Heilung die Herrschaft über Rom, Italien — ja sogar den ganzen Okzident geschenkt haben. Auch Dante wagt es nicht, zu bezweifeln, daß eine solche Schenkung tatsächlich stattgefunden habe. Er spricht wiederholt von ihr als einem historischen Ereignisse, das er zwar bedauert, aber nicht für bloß erfunden hält; so die Schlußworte des zweiten Buches der Monarchie: O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si vel numquam infirmator ille imperii tui natus fuisset, vel numquam sua pia intentio ipsum feffellisset! (Glückselig wärest du, o Volk, und glorreich du Italien, wäre niemals jener Minderer deiner Herrschaft geboren worden, oder hätte seine fromme Absicht ihn nie getäuscht.) Ebenso im 19. Gesang des Inferno, Vers 115—118:

> Ahi Constantin, di quanto mal fu matre,
> Non la tua conversion, ma quella dote
> Che da te prese il primo ricco patre!
>
> Welch Unheil, Konstantin, hat angerichtet,
> Nicht Deine Taufe, nein, die Schenkung,
> Die du dem ersten reichen Papst gemacht![3])

Was Dante in Abrede stellt, ist nicht das Faktum, sondern die Rechtmäßigkeit der Schenkung, die er für nichtig erklärt. Er tut dies im 10. Kapitel des dritten Buches seiner Monarchie. Dort unternimmt er es, die Ansicht derer zu widerlegen, welche sagen, Kaiser Konstantin habe, als er durch die Fürbitte Sylvesters, des damaligen Papstes, vom Aussatze gereinigt worden war, den Sitz des Kaisertums, nämlich Rom, nebst vielen andern Befugnissen des Imperiums der Kirche geschenkt (dicunt quidam

[1]) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 621 ff.
[2]) Siehe Döllinger, Papstfabeln, S. 61 ff.
[3]) Vgl. auch Parad. XX, 55—57.

quod Constantinus imperator mundatus a lepra intercessione Sylvestri tunc summi pontificis, imperii sedem scilicet Romam donavit Ecclesiae cum multis aliis imperii dignitatibus). Die juristische Anfechtbarkeit dieser Schenkung, deren Umfang übrigens im Mittelalter verschieden angenommen wurde, legt nun Dante in folgender Weise dar. Er beginnt gleich damit, daß er erklärt, Konstantin habe ein Hoheitsrecht des Kaisertums gar nicht entäußern können (quia Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem), noch die Kirche ein solches empfangen. Denn, fährt er fort, niemand darf kraft eines ihm verliehenen Amtes tun, was diesem Amte widerspricht, weil dann ein und dasselbe, insoweit es ein und dasselbe ist, sich selber entgegengesetzt wäre, was unmöglich ist. (Nemini licet, ea facere per officium sibi deputatum, quae sunt contra illud officium: quia sic idem, inquantum idem, esset contrarium sibi ipsi; quod est impossibile.) Dem Amte nun, das dem Kaiser übertragen ist, widerspricht es, das Imperium zu teilen, da es sein Amt ist, das Menschengeschlecht einem Wollen und einem Nichtwollen unterworfen zu halten.[1]) (Sed contra officium deputatum imperatori est, scindere imperium; cum officium eius sit, humanum genus uni velle et uni nolle tenere subjectum.)[1]) Also ist es dem Kaiser nicht erlaubt, das Imperium, d. h. die Staatsgewalt, zu spalten (ergo scindere imperium, Imperatori non licet).[2]) Eine Überlassung von Hoheits-

[1]) Vgl. ob. Kap. V.

[2]) Der Gedanke, daß es dem Kaiser nicht erlaubt sei, das Imperium zu mindern, findet sich ähnlich auch bei Engelbert von Admont: de ortu et fine... Kap. XVIII, wo die Behauptung, einige Kaiser hätten die Grenzen des Reiches freiwillig enger gezogen, folgendermaßen widersprochen wird:

Respondendum, quod nequaquam licuit Adriano imperatori vel Joviniano, fines imperii simpliciter et cum renunciatione tradere et imperium citra fines debitos limitare: nec ulli imperatori unquam licuit vel licebit, quia tum caderet a nomine et dignitate Augusti, quod significat, imperium debere semper augeri et nunquam minui...

Man muß antworten, daß es dem Kaiser Hadrian oder Jovinian durchaus nicht erlaubt war, Grenzgebiete des Imperiums einfach durch Verzichtleistung zu übergeben und die gesetzlichen Grenzen des Reiches enger zu ziehen. Noch war dies irgend einem Kaiser jemals erlaubt und wird nie erlaubt sein, weil dann der Name und die Würde eines Augustus dasjenige verlieren würde, was ihm die Bezeichnung gab: nämlich die Pflicht, das Imperium zu mehren und niemals zu mindern.

rechten des Imperiums an die Kirche, wie sie ja behauptet wird, sei gleichbedeutend mit einer Zertrennung des „ungenähten Gewandes“ Christi (tunica inconsutilis), das selbst die nicht zu zerreißen wagten, die Christum mit der Lanze durchbohrt haben.[1] Außerdem darf das Imperium — d. i. die kaiserliche Gewalt oder die Staatsgewalt — sich nicht in Widerspruch setzen mit seiner Grundlage, dem jus humanum, dem menschlichen Recht; das aber würde geschehen, wenn das Imperium sich selbst zerstörte (si seipsum Imperium destrueret). Eine Teilung oder Spaltung der Staatsgewalt ist gleichbedeutend mit ihrer Zerstörung (cum ergo scindere imperium esset destruere ipsum), da das Imperium auf der Einheit der Weltmonarchie beruht (consistente imperio in unitate Monarchiae universalis). Überdies verhält sich der Kaiser zum Imperium ebenso wie ein Richter zur richterlichen Gewalt.[2] Ist ja das Imperium selbst die oberste richterliche Gewalt (imperium est jurisdictio, omnem temporalem jurisdictionem ambitu suo comprehendens)[3], und der Kaiser nur ihr Organ, denn er ist für sie bestellt und nicht umgekehrt (ad ipsam Imperator est ordinatus et non e converso), aus ihr stammt seine ganze kaiserliche Stellung (recipiat esse quod est). Eine Änderung dieser oberstrichterlichen Gewalt ist daher ganz unzulässig durch den Kaiser als solchen, d. h. als Organ derselben (quod imperator ipsam permutare non potest in quantum imperator). Die Konstantinische Schenkung wäre nun eine Minderung derselben (collatio esset minoratio jurisdictionis) und ist daher ungültig. Ferner würde es logischerweise zu einer Vernichtung der oberstrichterlichen Gewalt führen, wollte man die Rechtmäßigkeit der Konstantinischen Schenkung anerkennen; da, was

[1] Dante vergleicht hier das Imperium mit der „tunica inconsutilis“ Christi, von der es im Evang. Joh. heißt: „Die Kriegsknechte aber...nahmen seine Kleider...Der Rock aber war ungenäht von oben an gewirket durch und durch. Da sprachen sie untereinander: Lasset uns den nicht zerteilen, sondern darum losen...“ Der Vergleich mit der Tunica inconsutilis wurde auch von der gegnerischen päpstlichen Partei für die Kirche angewendet, so Bonif. in der Bulle „unam sanctam“. Vgl. Witte, a. a. O. S. 120.

[2] iurisdictio übersetzt Hubatsch mit „Richteramt“ und Kannegießer mit „Gerichtsbarkeit“; mir scheint hier „richterliche Gewalt“ am besten zu sein.

[3] Der von Witte akzeptierten Lesart: imperium est jurisdictio, möchte ich die von ihm citierte ältere vorziehen: imperio est jurisdictio, od. imperii est...da es sich ja nur um einen Teil des Imperiums, d. h. der Staatsgewalt, handelt.

dem einen Kaiser erlaubt, auch dem anderen gestattet sein müßte, und die richterliche Gewalt des Staates einen begrenzten Umfang hat. (Amplius si unus imperator aliquam particulam ab Imperii jurisdictione descindere posset eadem ratione et alius, et, cum jurisdictio temporalis finita sit, et omne finitum per finitas decisiones absummatur, sequeretur, quod jurisdictio prima posset adnihilari quod est irrationabile.)[1] Was der Kaiser der Kirche zu ihrem Horte schenken kann, das ist lediglich „ein Patrimonium und anderes" — jedoch stets ohne dabei die Oberherrschaft anzutasten, deren Einheit eine Teilung nicht zuläßt. (Poterat tamen imperator in patrocinium ecclesiae, patrimonium et alia[2]) depu-

[1]) Vgl. damit eine außerordentliche ähnliche Stelle bei Johann v. Paris: De pot. reg. et pap. Kap. 22 über die Konstantinische Schenkung:

eadem ratione, quae unus partem potest dare, et successor potest et aliam et sic imperium diminueretur et spoliaretur donis suis, quod est inconveniens, quia expedit quod imperium sit locuples . . . Ex quibus dicunt juristae, quod donatio non valuit . . .	Mit demselben Rechte, wonach der eine einen Teil verschenken darf, kann auch sein Nachfolger einen andern Teil verschenken, und so würde das Imperium gemindert und seiner Güter beraubt werden, was unzulässig ist, da es förderlich ist, daß das Imperium reich (mächtig) sei . . . Daher behaupten die Juristen, daß die Schenkung ungültig sei . . .

Und aus der Quaestio in utramque partem, Art. V:

De ista donatione Constantini dicunt Juristae Communiter, quod non valuit miltiplici ratione. Primo quidem, quia ideo dicitur Imperator „semper Augustus", quod eius propositum debet esse, semper augere Imperium, non minuere; et ideo dicta donatio non videtur valuisse, maxime cum nimis excessiva fuerit et immensa. Secundo . . . Tertio . . . Quarto, quia qua ratione potuit dare unam partem, possent successores eius aliam partem dare, et detruncaretur imperium . . .	Die Ungültigkeit der Konstant. Schenkung behaupten die Juristen gemeiniglich auf mannigfache Art: Erstens, weil der Imperator deshalb „semper Augustus" heißt, weil es seine Pflicht ist, das Imperium stets zu mehren, nicht zu mindern; darum scheint die besagte Schenkung ungültig zu sein, hauptsächlich schon ihres allzugroßen und übermäßigen Umfanges wegen. Zweitens . . . . Drittens . . . Viertens: Weil mit demselben Rechte, wonach der eine einen Teil verschenken kann, könnten seine Nachfolger einen andern Teil veräußern, und das Imperium würde zerstört werden.

Ähnliche Beurteilungen der Konstantinischen Schenkung finden sich in zahlreichen anderen Traktaten. Die Ungültigkeit dieser Schenkung wurde seit den Glossatoren von allen Legisten behauptet.

[2]) Die Bedeutung des „patr. et alia" ist bestritten; die einen nur: privater Grundbesitz, die andern: staatliche Herrschaft (Kirchenstaat). Siehe das Nähere bei Kraus a. a. O. S. 708.

tare, immoto semper superiori dominio, cuius unitas divisionem non patitur.) Eine weitere Beschränkung der kaiserlichen Machtvollkommenheit enthält Kap. 7 des dritten Buches der „Monarchia“. Dort wird ausgeführt, daß kein Herrscher — ebensowenig wie selbst Gott [1]) oder der Papst — sich einen Stellvertreter substituieren kann, der in allen Stücken ihm gleich gilt (manifestum est, quod nullus princeps potest sibi substituere vicarium in omnibus aequivalentem). Denn, sagt Dante, eine gebietende Autorität hat ein Herrscher nur zur Ausübung, weil kein Herrscher sich selbst autorisieren kann. Er kann sie empfangen und niederlegen, aber einen anderen erwählen kann er nicht, weil die Wahl eines Herrschers nicht von einem Herrscher abhängt (quia creatio principis ex principe non dependet). —

Aus den eben zitierten Stellen des 7. und insbesondere des 10. Kapitels im dritten Buche der Monarchia geht deutlich der klare Begriff einer Staatsgewalt hervor, die nicht etwa mit der Person des Monarchen zusammenfällt, sondern als deren Organ bloß der Kaiser erscheint. Das Imperium steht über dem Imperator; dieser ist nur ein Diener, ein Werkzeug desselben; seine Stellung der Staatsgewalt gegenüber ist ein Amt, das ihn zwar berechtigt, aber auch im selben Maße verpflichtet. Diesem durchaus im modernen Sinne aufgefaßten Begriffe der Staatsgewalt kommt nun eine Reihe von wichtigen Merkmalen zu. Zunächst betont Dante die Einheitlichkeit der Staatsgewalt (imperio in unitate Monarchiae consistente), dann fordert er ihre Unteilbarkeit, ihre Unveräußerlichkeit und die Unfähigkeit, sich selbst zu zerstören. Daß die so beschaffene Gewalt im Danteschen Idealstaate nach innen hin die höchste ist, wird ohneweiters klar: daß sie nach außen hin unabhängig ist, wird durch die Zurückweisung der einzig möglichen irdischen Autorität, nämlich der des Papstes, über das alle Reiche und Länder umfassende imperium bewiesen und geht auch aus der Definition seiner Monarchia hervor. Die Summe dieser eben angeführten Eigenschaften des imperiums geben aber dasjenige Charakteristikum der Staatsgewalt, das die moderne Staatslehre als Souveränität bezeichnet.

Es wäre nun die Frage zu untersuchen, welche Folgen eine Überschreitung der die Staatsgewalt wie die Stellung des Herr-

[1]) Dabei stützt sich Dante auf Petrus Lombardus, Magister Sententiarum lib. IV, dis. § 3 . . . quia (Deus) nulli potuit dare, ut esset quod Ipse est.

schers begrenzenden Rechtsschranken nach der Auffassung Dantes nach sich zieht. Doch findet sich gerade über diesen Punkt bei Dante sehr wenig, fast gar nichts, ganz im Gegensatz zu der großen Ausführlichkeit, mit der man sonst im Mittelalter Fragen wie die des „Tyrannenmordes“ oder des ius resistendi behandelt findet. Zwar, was mit Tyrannen seiner Ansicht nach im Jenseits geschieht, das schildert Dante mit den glühendsten Farben: Er versetzt sie in den siebenten Kreis der Hölle in einen „. . . Strom von Blut,

> In welchem jeder siedet, der dort oben
> Dem Nächsten durch Gewalttat wehe tut.“ [1])
>
> La riviera del sangue, in la qual bolle
> Qual che per violenza in altrui noccia:

Und V. 100., ff heißt es:

> Noi ci movemmo con la scorta fida
> Lungo la proda del bollor vermiglio,
> Ove i bolliti facean alte strida.
> Io vidi gente sotto infino al ciglio;
> E il gran Centauro disse: Ei son tiranni
> Che diêr nel sangue e nell aver di piglio.
>
> So gingen wir am roten Sud von hinnen,
> Aus dem die Rotte der Gefall’nen schrie,
> Bis zu den Brauen waren viele drinnen.
> „Tyrannen sind’s, erpicht auf Gut und Blut,“
> So hört’ ich den Centauer nun beginnen. . .

Wie man sich aber Tyrannen gegenüber — bei ihren Lebzeiten verhalten soll, darüber gibt er nur eine einzige, etwas dunkle Andeutung, u. zw. de mon. III, Kap. 4. Er spricht dort von einer falschen Interpretation des mystischen Sinnes der heiligen Schrift und sagt u. a., wenn solche aus Unwissenheit geschehen, müsse man bloß schelten, aber doch Nachsicht haben. „Wenn es aber mit Absicht geschieht,“ fährt er fort, „muß man mit Irrenden dieser Art nicht anders verfahren als mit Tyrannen, die das öffentliche Recht nicht zum gemeinsamen Nutzen, sondern es zu ihrem eigenen zu verdrehen suchen. Ein höchst sündhafter Frevel. . . (si vero industria non aliter cum sic errantibus est agendum quam cum tyrannis, qui publica jura non ad communem utilitatem sequuntur, sed ad propriam retorquere conantur. Oh

---

[1]) Inf. XII, 17.

summum facinus. . .). Wie man aber mit solchen verfahren soll, das ist nirgends zu ersehen. Doch dürfte man sich nach den hier gebrauchten entrüsteten Worten und dem vom Dichter oft geäußerten glühenden Tyrannenhaß — sowie seiner ganzen politisch-radikalen Geistesrichtung entsprechend, die Lösung dieser Frage eher im Sinne des aktiven als bloß passiven Widerstandsrechtes denken können. Dieser Tyrannenhaß, der sich bei Dante teils auf antike Einflüsse, teils auf die extrem demokratischen Verhältnisse seiner Vaterstadt zurückführen läßt — äußert sich bei vielen mittelalterlichen Autoren; insbesondere bei Publizisten aus Florenz, das als ganz besonders tyrannenfeindlich geschildert wird, „qui et intestinam tyrannidem detestatur et exterrarum urbium libertatem suis operibus semper est prompta defendere.“ [1])

Das ist die Lehre Dantes über das Verhältnis von Fürst und Volk, seine Stellung zur Volkssouveränität und seine, die mittelalterliche Entwicklung weit überholende Vorstellung von der Staatsgewalt. Wenn an irgend einem Teile seiner Staatslehre, so kann man gerade an diesem deutlich bemerken, wie mitten zwischen der toten Asche scholastischer Gelehrsamkeit und mittelalterlicher Vorurteile die Flammen neuer politischer Gedanken emporzüngeln.

VIII. Kapitel.

Staat und Kirche.

Das dritte Buch der „Monarchia“. — Die Zweilichtertheorie. — Die Zweischwertertheorie. — Die Konstantinische Schenkung. — Das kirchliche Eigentum. — Lösung des Problems: Staat und Kirche im Schlußkapitel der „Monarchia“. — Das Verhältnis Papst und Kaiser in der göttlichen Komödie.

Dantes Stellung zur Frage nach dem Verhältnisse zwischen dem Staate und der Kirche hat in der gegenwärtigen Literatur zu zahlreichen Erörterungen Anlaß gegeben, die freilich weit davon entfernt sind, in ihren Resultaten übereinzustimmen. Die einen behaupten, Dante hätte die Lösung dieses Problems im Sinne einer völligen Trennung von Staat und Kirche im Auge

[1]) Zitiert nach Burckhardt: Kult. v. Renaiss. in Ital. I, S. 11. Anm. 1 aus Salutati Briefe I, p. 191.

gehabt[1] — andere wieder meinen, dies sei dem Dichter ganz ferne gelegen.[2] Auch die Unterordnung der Kirche unter den Staat wurde als Lehre Dantes erklärt.[3] Natürlich fanden auch alle zwischen diesen Extremen liegenden Interpretationen zahlreiche Vertreter.[4] Die außerordentliche Verschiedenheit dieser oft einander direkt widersprechenden Meinungen hat ihre Ursache in einem Widerspruche des Danteschen Systems. Nur die eigene Inkonsequenz des Dichters gerade in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche machte es den Vertretern selbst der entgegengesetztesten Parteien möglich, durch halbwegs geschickte Interpretation Dante für sich zu proklamieren.

Mit der Frage nach dem Verhältnisse zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt beschäftigt sich das dritte Buch der Monarchia. Das ganze Rüstzeug von Argumenten, mit welchen diese wichtige Frage im Mittelalter so viel umstritten wurde, findet man hier wieder. Insbesondere werden all die bekannten Beweisgründe, die für eine Unterordnung des Staates unter die Kirche ins Treffen geführt worden waren, einer eingehenden Kritik unterzogen: So die Zweischwertertheorie, der Vergleich mit dem großen und dem kleinen Lichte, die Konstantinische Schenkung u. a. Des näheren ist der Gedankengang des dritten Buches folgender:

Im ersten Kapitel wird die Aufgabe, die sich Dante im dritten Teil seiner Schrift stellt, näher begrenzt.

Quaestio igitur praesens, de qua, inquisitio futura est inter duo luminaria magna versatur, Romanum scilicet pontificem et Romanum principem, et quaeritur utrum auctoritas Monarchae Romani, qui de jure Monarcha mundi est ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo

Gegenwärtige Frage also, die untersucht werden soll, betrifft die zwei großen Leuchten, den römischen Papst und den römischen Kaiser, und es fragt sich, ob die Autorität des römischen Weltmonarchen, welcher der rechtmäßige Weltmonarch ist, wie im zweiten Buche dargetan

[1] Vgl. Wegele, a. a. O. S. 343, u. a. neuestens Chamberlain, Grundlage des 19. Jahrhunderts, passim. 614, 615, 617, 619, 621, 655, 686.

[2] Hettinger, a. a. O. S. 548.

[3] Stedefeld, i. Jahrb. d. Deutsch. Dantegesellschaft.

[4] Eine treffliche Zusammenstellung d. Literatur bei Kraus, a. a. O. S. 677 ff.

dependat an ab aliquo Dei vicario vel Ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vero claviger est regni coelorum.

ist, unmittelbar von Gott abhängt, oder von einem Stellvertreter, oder einem Diener Gottes,[1]) als welcher sich der Nachfolger Petri ansehe, welcher in Wahrheit Schlüsselinhaber des Himmelreiches ist.

Auffallend an dieser Stelle ist, daß Dante von Papst und Kaiser als von den zwei großen Leuchten spricht — im Gegensatze zu der üblichen Zweilichtertheorie, die nur den Papst als großes (Sonne), den Kaiser aber als kleines (Mond) bezeichnet.[2]) Hierauf wendet sich Dante zunächst gegen diejenigen, welche die Wahrheit der von ihm aufgestellten Behauptung der Unabhängigkeit des Kaisers vom Papste bekämpfen. Es seien dies der Papst und andere Hirten der Christenheit, und zwar nur aus Eifer für das Amt und nicht aus Hochmut. Sodann diejenigen, welche sich Söhne der Kirche nennen, in Wahrheit aber den Teufel zum Vater haben, aus prinzipieller Feindschaft gegen das Kaisertum, — worunter wahrscheinlich die Partei der Welfen gemeint ist. Die dritte Klasse aber bilden die sogenannten Dekretalisten. Diese seien schon deshalb von den Schranken dieses Streites ausgeschlossen, weil sie behaupten, die Traditionen der Kirche seien Grundlage des Glaubens; eine Behauptung, deren Unrichtigkeit die Tatsache erhelle, daß die Traditionen der Kirche später als die Kirche selbst entstanden seien. Die Grundlage des Glaubens bilde nur das alte und das neue Testament — die fundamentale, heilige Schrift, die allein vor der Kirche gewesen sei. Nur gegen solche Gegner aber wende er sich, die nur aus Eifer für die Kirche die Wahrheit, um die es sich handle, verkennen. Die Argumente nun, welche diese für eine Unterordnung des Kaisers unter das Papsttum ins Feld führen, seien teils der heiligen Schrift entnommen, teils den einzelnen Taten des Papstes sowohl, wie des Kaisers, teils stützten sie sich auf Zeugnisse der Vernunft. Nach einer längeren Erörterung über Methode der Bibelinterpretation geht er an die Widerlegung der im Mittelalter immer wieder aufgestellten Behauptung, daß die zwei Lichter Sonne und Mond bildlich die

[1]) So Augustinus Triumphus, der sagt . . . et sic solum sua (Papae) potestas est immediate a Deo et nulla alia (Summa de potestate ecclesiae I, 1).

[2]) Vgl. weiter unten S. 100.

beiden Gewalten bedeuteten, wobei die Sonne die kirchliche Gewalt darstelle, die staatliche Gewalt durch den Mond symbolisiert werde, der selbst kein eigenes Licht habe, sondern nur durch das Licht der Sonne leuchte,[1] und überhaupt nach Größe, Lage und Beschaffenheit nachstehe. — Typisch für die Art der Argumentation, deren sich die kurialistischen Schriftsteller bedienten, ist eine Stelle aus Augustinus Triumphus, de pot. eccles. XXXVI, 1:

Planum est, quod luna derivatur a sole, quantum ad eius formationem, quia ex illa luce quae facta describitur in Genesi prima die, tertio die postmodum formatus est sol, deinde luna ac aliae stellae. Et quantum ad ujus lucis receptionem, quia luna a sole suam lucem recepit.. Sic dominium Imperiale vel Regale derivatur a dominio Papali, vel sacerdotali vel quantum ad eius dignitatem vel quantum ad eius formationem vel auctoritatis receptionem.

Es ist klar, daß der Mond von der Sonne abhängt mit Rücksicht auf seine Bildung, weil aus demselben Lichte, das nach Genesis am ersten Tage geschaffen wurde, 3 Tage nachher die Sonne und erst später der Mond und die übrigen Sterne gebildet wurden. . Und auch mit Rücksicht auf die Beleuchtung, weil der Mond von der Sonne sein Licht erhält... So hängt die kaiserliche oder königliche Gewalt von der päpstlichen oder priesterlichen ab, mit Rücksicht auf ihre Bildung sowohl, als auf ihre Würde und die Herkunft der Macht.

Die Unzukömmlichkeit eines solchen Vergleiches sucht Dante auf zweierlei Weise darzulegen. Zunächst, sagt er, seien die in Rede stehenden Gewalten nur Akzidentien des Menschen (huius modi regimina sunt accidentia quaedam ipsius hominis), bestimmt, denselben wegen seiner eigenen Unzulänglichkeit zu gewissen Zielen hinzuleiten; eine Leitung, die der Mensch, wäre er im Stande der Unschuld verblieben, nicht bedurft hätte. Nun habe Gott die angeblichen Symbole dieser Gewalten, die beiden Lichter, am vierten Tage, den Menschen selbst aber erst am sechsten Tage erschaffen. Wäre der Vergleich richtig, dann hätte Gott die Beschaffenheit eher erzeugt, als den Gegenstand (acci-

[1] Nach Genesis I, 15, 16. Vgl. E. Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem... 1861 p. 38 u. ders. Die mittelalterl. Lehren üb. d. Verhältn. von Staat u. Kirche, I, 1874, S. 6.

dentia prius producendo) — was unsinnig sei. Außerdem hätte Gott wie ein törichter Arzt gehandelt, der vor der Geburt eines Menschen für ein künftiges Geschwür ihm ein Pflaster bereitet, wenn er die beiden Gewalten, welche als Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde (sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati) zu betrachten seien, zu einer Zeit geschaffen hätte, in welcher der Mensch noch gar nicht geschaffen, geschweige erst sündhaft gewesen wäre! — Diese Argumentation in ihrer echt scholastischen Schwerfälligkeit ist uns heute noch kaum verständlich, um so weniger, als man die dabei unterlaufene Verwechslung oder Identifizierung des Symbols mit dem symbolisiertem Objekte (denn nur das erstere, d. i. Sonne und Mond und nicht das letztere, das sind die „accidentia“: regimina, hat Gott am ersten Tage, also vor dem Menschen erschaffen) nicht begreifen kann. — In seiner zweiten Argumentation gegen die Zweilichtertheorie sagt Dante, daß der Mond, wenn er auch selbst nicht genügend viel Licht habe, außer wenn er es von der Sonne empfange, in seinem Dasein dennoch wie in seiner Kraft und in seinem Wirken durchaus nicht von der Sonne abhänge. (Quantum est ad esse, nullo modo dependat Luna a Sole nec etiam quantum ad virtutem nec quantum ad operationem simpliciter.) Da seine Bewegung von einem eigenen Beweger ausgehe, habe er sogar bis zu einem gewissen Grade sein eigenes Licht, wie bei seiner Verfinsterung offenbar werde. Nur zu seiner besseren und stärkeren Wirkung empfange er reichliches Licht von der Sonne. „So meine ich also,“ fährt er fort, „daß die weltliche Gewalt ihr Dasein nicht von der geistlichen empfängt, noch ihre Kraft, d. i. ihre Autorität, noch ihr Wirken überhaupt, sondern sie empfängt wohl von der letzteren, kräftiger zu wirken durch das Licht der Gnade, welche im Himmel und auf Erden der Segen des Papstes darüber ausgießt. (Sicut ergo dico quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem, quae est eius auctoritas nec etiam operationem simpliciter: sed bene ab ea recipit, ut virtuosius operetur per lucem gratiae, quam in coelo et in terra benedictio summi pontificis in fundit illi.)[1]

[1] Vgl. die ähnliche Zurückweisung der Zweilichtertheorie bei Johann von Paris, de pot. reg. et pap. XV.

Quod vero dicitur quarto: fecit Dominus duo luminaria . . . Princeps illuminationem et informationem de

Was nun die vierte Behauptung betrifft: Gott schuf zwei Lichter. . . so hat der Fürst die Erleuchtung

So setzt sich Dante mit der Zweilichtertheorie auseinander. Auch anderwärts wird sie von ihm berührt, so in der „Epistula ad principes Italicos", wo es von Heinrich VII. heißt: Er ist derjenige, welchen Petrus, Gottes Statthalter, uns zu ehren ermahnt, welchen Klemens, der jetzige Nachfolger Petri, durch das Licht des apostolischen Segens erleuchtet, damit, wo der geistliche Strahl nicht genügt, der Glanz des kleineren Lichtes leuchte (...ubi radius spiritualis non sufficiat ibi splendor minoris luminaris illustret). Auch im „Briefe an die Florentiner" wird der Vergleich mit Sonne und Mond benützt, und zwar in der gewöhnlichen Fassung. Mit einer allerdings sehr erheblichen Modifikation erscheint dieser Vergleich auch in der göttlichen Komödie, an einer Stelle, die überhaupt äußerst charakteristisch ist für die Art und Weise, wie sich der Dichter das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser dachte: Purgatorio XVI, Vers 103 ff., heißt es:

> Ben puoi veder che la mala condotta,
> È la cagion che il mondo ha fatto reo,
> E non natura che in voi sia corrotta.
> Soleva Roma, che il buon mondo feo,
> Due Soli aver, che l'una e l'altra strada
> Facean vedere, e del mondo e di Deo.
> L'un l'altro ha spento; ed e giunta la spada
> Col pastorale...

> Nicht die Natur ist ruchlos und verkehrt,
> Nur schlechte Führung hat die Welt verdüstert.
> Rom hatte, das zum Glück die Welt bekehrt,
> Zwei Sonnen[1]) und den Weg der Welt hat eine,
> Die andere den Weg zu Gott verklärt.
> Verlöscht wird eine von der andern Scheine
> Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
> Gefaßt in übel passendem Vereine...

Also auch der Kaiser eine Sonne und nicht der vom Tagesgestirn abhängige Mond. Hier, wo sich der Dichter von der

---

fide habet a Papa et Ecclesia tamen potestatem habet sibi propriam et distinctam quam non habet a Papa sed a Deo immediate.

und Belehrung im Glauben vom Papst und der Kirche. Seine Gewalt aber hat er für sich allein und selbständig und leitet sie nicht vom Papste, sondern unmittelbar von Gott ab.

[1]) Darunter sind Papst und Kaiser gemeint.

Zweilichtertheorie in ihrer landläufigen Fassung emanzipiert, kann er viel klarer und deutlicher der Vorstellung, die er von dem Verhältnisse der beiden Gewalten hat, Ausdruck verleihen, als dort, wo er eingehend auf den von den Gegnern einmal gebrachten Vergleich denselben in mehr oder weniger gezwungener Weise zu rektifizieren bemüht ist.

Die folgenden Kapiteln 5 bis 8 des dritten Buches der Monarchia wenden sich gegen eine Reihe ebenfalls der Bibel entnommener Argumente, die von seiten der Gegner für ihre Auffassung des fraglichen Verhältnisses in Anspruch genommen werden. Da werden die Schlüsse, die man aus dem Vergleiche der beiden Gewalten mit Levi und Juda, den Söhnen Jakobs,[1]) zog, als logisch falsch zurückgewiesen. Denn wenn auch Levi, der angeblich die kirchliche Gewalt bedeute, in der Geburt dem Juda, dem Symbole der weltlichen Herrschaft, vorausgehe, so könne daraus für die Autorität ein Vorrang der Kirche vor dem Staat durchaus nicht gefolgert werden, denn Autorität und Geburt seien verschiedene Begriffe, die zueinander auch nicht einmal in dem Verhältnis von Ursache und Folge stünden, da ja jüngere Personen häufig älteren an Autorität vorangehen können. — Kapitel 6 befaßt sich mit dem im Mittelalter häufig als maßgebendes Analogon für das Verhältnis: Papst-Kaiser gebrauchten biblischen Vorgang der Absetzung König Sauls durch den Propheten Samuel, als angeblichen Stellvertreter Gottes. Die aus diesem Vorgange gezogene Folgerung einer allgemeinen Oberhoheit des Stellvertreters Gottes über den weltlichen Herrscher scheitert, sagt Dante, an der Tatsache, daß Samuel eben nicht als Stellvertreter (vicarius), sondern nur als speziell zu diesem Zwecke Beauftragter (legatus specialis ad hoc) oder als Bote Gottes (sive nuncius domini) gehandelt habe. Und hieran schließt sich eine juristische Distinktion zwischen „Stellvertreter" und „Bote". Nam vicarius est, cui jurisdictio cum lege vel cum arbitrio commissa est, et ideo intra terminos jurisdictionis commissae de lege vel de arbitrio potest agere circa aliquid, quod dominus omnino ignorat. Nuncius autem non potest, in quantum nuncius; sed quam admodum malleus in sola virtute fabri operatur — sic et nuncius in solo arbitrio eius qui mittit illum. Was der Bote Gottes getan, darf allgemein der Stellvertreter Gottes nicht tun. — Die Tatsache ferner (Kap. 7), daß Christus Herr über

[1]) Genesis XXIX, 34 u. 35.

geistliche und weltliche Dinge gewesen, die aus den Gaben der Magier[1]) hervorgehe, von denen er nicht nur Weihrauch, sondern auch Gold empfangen habe, berechtige durchaus noch nicht zu der von den Gegnern gezogenen Folgerung, daß auch der Stellvertreter Christi, der Papst, Herr und Gebieter sei über weltliche und geistliche Dinge. Denn kein Stellvertreter könne die volle Autorität des stellvertretenen Herrn haben und auch Gott könne nicht einen ihm selbst gleichenden schaffen. — Was die Worte Christi an Petrus betrifft (Kap. 8): „Alles, was du binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein“, die übrigens auch an die anderen Apostel gerichtet gewesen wären, so dürften dieselben nicht zu der Deutung führen, daß der Papst als Nachfolger Petri — weil „alles“ — so auch die Gesetze und Verordnungen des Imperiums (leges et decreta imperii) lösen und Gesetze und Verordnungen binden könne an Stelle der göttlichen Gewalt. Denn die Bezeichnung „alles“ sei nicht absolut zu nehmen, sondern bloß relativ und beziehe sich nur auf das geistige Amt des Papstes, das den Umfang des im Worte „alles“ enthaltenen Begriffs naturgemäß beschränke. — Im folgenden Kapitel nun wendet sich Dante ausführlich gegen die bekannte Zweischwertertheorie, deren sich im Streite der Geister sowohl die kaiserliche, wie die päpstliche Partei immer wieder bediente und die nicht lange vor der Abfassung der Monarchia in der berühmten Bulle „unam sanctam“ des von Dante so bitter gehaßten Bonifazius VIII. (1302) eine Art authentischer Interpretation erhalten hatte. Die Bibelstelle, welche dieser ganzen Theorie zugrunde lag, lautet bekanntlich: „Sie aber (die Apostel) sprachen: Herr, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: es ist genug“. (Luk. 22, 38.) Die Interpretation, welche diese Stelle von kurialistischer Seite erfuhr, findet ihre prägnanteste Formulierung in der vorerwähnten Bulle. Basierend auf die Deutung der beiden Schwerter, als geistliche und weltliche Gewalt, und der Apostel, welche die Worte sprechen, als Symbol der Kirche, heißt es dort:

Uterque est in potestate ecclesiae spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia ille vero ab

Beide, das geistliche Schwert und das weltliche, befinden sich in der Gewalt der Kirche. Das eine muß für die Kirche, das

[1]) Evang. Math. II, 11.

ecclesia est exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatetem subjici spirituali potestati.

andere von der Kirche gebraucht werden: jenes in der Hand des Priesters, dieses in der Hand der Könige und Soldaten, aber nur nach Wink und Wunsch des Priesters. Denn das Schwert muß unter dem Schwerte stehen und die weltliche Gewalt der geistlichen unterworfen sein.[1])

Bei der Polemik, die Dante gegen eine derartige Auffassung führt, fällt zunächst auf, daß er bei seiner Zitierung der Bibelstelle die Worte: „Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter", nicht die Apostel, sondern nur Petrus sprechen läßt. Ja ein großer Teil

[1]) Ähnlich äußert sich auch Ägidius Colonna, de ecclesiastica potestate I, 3:

Non est potestas nisi a Deo, sed et omnis habet ordinata esse, quoniam, ut tangebamus, quae sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata, nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub altero...... Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem, tamquam per superiorem et unus ordinandus est sub altero tamquam inferior sub superiori

Jede Gewalt ist von Gott, und jede muß geordnet sein, weil, wie wir zeigten, alles, was von Gott ist, geordnet sein muß. Es würde aber keine Ordnung bestehen, wenn nicht ein Schwert zurückgeführt würde auf das andere und eines unter dem andern stünde... Das weltliche Schwert muß als untergeordnet zurückgeführt werden auf das geistliche, als das übergeordnete und das eine muß unter das andere gestellt werden, als das niedrige unter das höhere

und Augustinus Triumphus I, 1:

Quem gladium (temporalem) tuum (Papae) esse, qui negat, non satis videtur attendere verbum domini dicentis sic: converte gladium tuum in vaginam. Tuus ergo gladius evaginandus est ad tuum imperium; alioquin si nullo modo ad te pertineret dicentibus Apostolis: Ecce duo gladii hic, non respondisset „satis est", sed, unus est; Potestas ergo jurisdictionis spiritualium ed temporalium imediate est in solo Papa.

Wer leugnet, daß das weltliche Schwert dir (dem Papste) gebührt, scheint nicht genügend das Wort des Herrn zu berücksichtigen, der sagt: „Stecke dein Schwert in die Scheide." Dein Schwert muß also gezogen werden und zu deiner Herrschaft. Andernfalls, wenn es sich in keiner Weise auf dich bezöge, hätte er den Aposteln auf ihre Rede: „Siehe, hier sind zwei Schwerter", nicht geantwortet, (Es ist genug, sondern eines ist genug). Weltliche und geistliche Gewalt gebühren also unmittelbar nur dem Papste.

seiner Gegenargumentation beruht gerade auf dieser irrtümlichen Auffassung, Petrus habe diese Worte gesprochen, indem er nachzuweisen bemüht ist, daß eine tiefere Bedeutung diesen Worten gerade wegen der Person ihres Sprechers nicht beizulegen sei, dessen reine Einfalt und voreilige Unbesonnenheit eine symbolische Deutung der einfach, ohne Nebenabsicht, gesprochenen Worte nicht zulasse. Vor allem widerspräche, so beginnt Dantes Gegenargumentation, die Antwort: „siehe, Herr, hier sind zwei Schwerter“, in dem Sinne, als ob damit die beiden Gewalten gemeint wären, der Absicht Christi (illa responsio non fuisset ad intentionem Christi). Dieser wollte, wie die der Stelle vorangehenden Worte bewiesen, gar nicht bloß zwei Schwerter, sondern für jeden Apostel eines, also zwölf Schwerter, und seine Antwort „es ist genug“, habe nur den Sinn: aus Notwendigkeit sage ich, aber wenn nicht jeder eines haben kann, so können zwei genügen (dicens ei „Satis est“, quasi diceret: Propter necessitatem dico sed si quilibet habere non potest, duo sufficere possunt). Eine allegorische Auslegung dieser Stelle sei also womöglich zu vermeiden; sollten aber jene Worte Christi und Petri durchaus typisch genommen werden (quod si verba illa Christi et Petri typice sund accipienda), dann könnten die beiden Schwerter nur denselben Sinn haben wie jenes Schwert, von dem es im Evang. Matth. heißt (X, 34, 35): „Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das „Schwert“, denn ich bin gekommen den Menschen zu erregen wider seinen Vater...“ und dies geschehe sowohl durch das W o r t als durch die T a t (quod quidem fit tam verbo quam opere). Dies nur könne eventuell der Sinn des Schwertes sein, das Christus zu kaufen befahl, und von dem Petrus antwortete, daß es doppelt vorhanden sei; indem so die Apostel zu W o r t e n und T a t e n bereit gewesen wären, um auszuführen, was Christus nach seinem Wort durch das Schwert zu tun gekommen war. — Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich bei Johann von Paris, de pot. reg. et pap. Kap. XIX:

Qoud vero XXX. dicitur de duobus gladiis respondeo: Non est hic nisi allegatio allegorica ex quo non potest summi argumentum... et per duos gladios intelligunt gladium verbi et gladium instantis persecutionis...

Bezüglich der zwei Schwerter antworte ich: Dies ist nichts als eine Allegorie, aus der man keine Argumente entnehmen kann... Unter den beiden Schwertern versteht man das Schwert des Wortes und das Schwert der eifrigen Verfolgung...

Und in der Quaestio in utramquae partem heißt es Art. II:

de spirituali gladio dicit idem Apostolus. Ephes. 5: „galeam assumitte et gladium spiritus, quod est verbum dei...“	Über das geistliche Schwert sagt derselbe Apostel, Ephes. 5: „Nehmt den Helm und das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist.“

Mit der Zweischwertertheorie hat Dante jene Gruppe von gegnerischen Argumenten widerlegt, die der heiligen Schrift entnommen wurden, und er wendet sich im folgenden gegen diejenigen, welche angeblich aus Taten von Päpsten oder Kaisern konkludieren sollen. Er beginnt mit der Konstantinischen Schenkung, in welcher man auf kurialistischer Seite eine Übertragung des Imperiums oder gar der ganzen weltlichen Gewalt auf den Papst erblickte. So sagt z. B. Thomas von Aquino, resp. sein Schüler Tolomeo von Lucca im dritten Buche de regimine principum, Kap. XVI:

...in dominio cessit vicario Christi, Beato videlicet Sylvestro, cui de jure debebatur ex causis et rationibus superius assignatis: in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale, spirituali manente in suo vigore...	... wurde abgetreten dem Papste Sylvester, dem es aus den oben angeführten Ursachen und Gründen von Rechts wegen gebührte. In dieser Schenkung wurde der geistigen Herrschaft Christi die weltliche hinzugefügt, wobei die geistliche in ihrer alten Kraft blieb.

Die Unzulässigkeit dieser Schenkung legt Dante dadurch dar, daß er einerseits auf die bereits geschilderte Weise beweist, der Kaiser sei nicht berechtigt, eine solche Schenkung zu machen, andererseits die Unfähigkeit der Kirche behauptet, eine solche Schenkung zu empfangen, was er aus Stellen der heiligen Schrift begründet, die für die Apostel ein ausdrückliches Verbot, weltliche Güter zu empfangen, enthalten. (Matth. X, 9.) Zwar könne der Kaiser der Kirche „ein Patrimonium“ u. a. (patrimonium et alia depotare) übertragen, doch nur ohne dabei das „Obereigentum“ anzutasten (immoto semper superiori dominio); solches könne auch der Stellvertreter Gottes in Empfang nehmen, zwar nicht als „Possessor“ (Eigentümer?),[1] sondern als Verteiler

[1] Possessor kann hier nicht Besitzer in streng juristischem Sinne heißen, da ja der Papst, resp. die Kirche, mindestens Besitzer sein müssen, um die in folgendem geforderte Verteilung der Früchte vornehmen zu können. Offenbar ist hier Possessor wie das deutsche „Besitzer“

der Kircheneinkünfte an die Armen Christi, wie es bekanntlich die Apostel getan hätten. (Poterat vicarius Dei recipere, non tamquam possessor sed tamquam fructuum pro ecclesia pro Christi pauperibus dispensator: quod Apostolos fecisse non ignoratur.) Was Dante mit dieser Stelle, die juristisch höchst ungenau gefaßt ist, sagen wollte, ist bestritten. Meiner Ansicht nach hat sie den Sinn, daß der Kaiser an die Kirche nur in privatrechtlichem Sinne Grundstücke und Ländereien übertragen darf. Die staatliche Gebietshoheit über dieselben — das dominium superius — muß unangetastet bleiben. Nach der mittelalterlichen Lehre vom geteilten Eigentume kommt dem Lehensherrn das Dominium superius zu. Bei der für das Feudalsystem charakteristischen privatrechtlichen Auffassung des Staates ersetzte eben das kaiserliche Obereigentum den modernen Begriff einer staatlichen Gebietshoheit. Nach Dantes Meinung durfte die Kirche zu weltlichen Gütern, vor allem zu Grundstücken nur in einem nach heutiger Auffassung privatrechtlichen Verhältnisse stehen. Dasselbe meint z. B. auch Johann von Paris, wenn er behauptet, der Kirche käme als solcher kein Dominium in temporalibus zu; nur auf Grund besonderer Erwerbstitel (u. zw. privatrechtlicher, w. z. B. Schenkung durch Fürsten) könne sie solches erlangen. De potestate reg. et pap. Prooemium, heißt es:

Nec debetur eis (praelatis ecclesiae) per se ratione sui status et ratione, qua sunt vicarii Christi et Apostolorum successores: sed eis convenire potest habere talia (dominium in temporalibus) ex concessione et permissione principum, si ab eis ex devotione aliquid fuerit collatum eis, vel si habuerint aliunde...

Noch gebührt ihnen (den Prälaten) an sich auf Grund ihres Standes und mit Rücksicht darauf, daß sie Stellvertreter Christi und Nachfolger der Apostel sind (weltliches Eigentum). Solches können sie nur haben auf Grund einer Einräumung und Gestattung von seiten der Fürsten, wenn ihnen von diesen aus Frömmigkeit etwas geschenkt würde, oder wenn sie es anderswoher hätten.

Nicht sehr deutlich äußert sich Dante darüber, wie er sich dieses privatrechtliche Verhältnis der Kirche zu den ihr vom

im gewöhnlichen, nicht juristischen Sprachgebrauche wie „Eigentümer“ gebraucht. Auch Hubatsch übersetzt „Eigentümer“, Kannegießer dagegen „Besitzer“; letzteres freilich ohne Sinn.

Kaiser übertragenen Gütern des näheren denkt. Zunächst kann auch die Kirche nicht Eigentümerin dieser Latifundien bleiben.[1]) Vielmehr hat sie dieselben nur zu verwalten, und ihre Einkünfte an die Armen zu verteilen.[2]) Wen sich Dante als Eigentümer dieser Güter gedacht hat (ob etwa die pauperes Christi), ist nach dieser Stelle, deren Text ja auch nicht völlig sicher steht, nicht zu entscheiden. Doch scheint mir daraus das wenigstens hervorzugehen, daß Dante der Kirche die Möglichkeit weltlichen Besitzes zu Eigentum überhaupt abspricht — eine Idee, die übrigens auch mit seinen sonstigen Anschauungen über die Armut Christi und seiner Sympathie für die Ideale der Franziskaner im Einklang stünde.[3])

In dieser während des 13. und 14. Jahrhunderts heiß umstrittenen Frage des kirchlichen Eigentums scheint der Dichter sich jenen Autoren angeschlossen zu haben, die zwischen den zwei extremen Ansichten, welche über das fragliche Problem geltend gemacht wurden, eine ausgleichende Stellung einnehmen. Während die einen, gestützt auf die Autorität der Bibel, aus der Armut der Apostel die absolute Armut der Kirche forderten und selbst nicht vor der Konsequenz zurückschraken, alle Päpste, die das Gebot nicht befolgten, für ketzerisch zu erklären, behaupteten die anderen, auf dieselbe Autorität gestützt, die Fähigkeit der Kirche zu jedwedem weltlichen Eigentume und erklärten die gegenteilige Ansicht für ketzerisch. Zwischen beiden vermittelten diejenigen, welche der Kirche zwar keinen Eigenbesitz, aber dennoch Besitz in fremden Namen, nämlich für die Armen, zusprachen. Immerhin neigte diese auch von zahlreichen Klerikern vertretene Ansicht mehr jenem Extreme zu, das für die absolute Armut der Kirche eintrat.[4]) Daß auch Dante sich dieser

---

[1]) Eigentlich heißt es: der Papst, aber dieser wird hier wie auch sonst für „Kirche“ gesetzt, wie denn auch noch im selben Satze die Einkünfte derselben Grundstücke als fructus pro ecclesia bezeichnet werden; freilich nach einer anderen Lesart: ...Fructuum pro ecclesia proque Christi pauperibus dispensator... kann das nicht gelten, wie dann überhaupt der Sinn der Stelle wesentlich modifiziert wird.

[2]) Vgl. dazu eine Stelle aus der Quaestio de potestate papae:

certum est enim, quod praelati non sunt domini rerum ecclesiasticarum, sed dispensatores tantum.	Es ist sicher, daß die Kirchenfürsten nicht Eigentümer der Kirchengüter sind, sondern nur Verteiler.

[3]) Über Dantes Verhältnis zum Franziskaner-Orden vgl. Kraus a. a. O., S. 736 ff.

[4]) Vgl. darüber: Siragusa, La proprietà ecclesiastica secondo Dante im Giornale Dantesco VII, S. 289 ff.

Mittelmeinung anschloß, ist um so wahrscheinlicher, als er jene staatsrechtlichen Konsequenzen durchaus nicht billigte, die bei der zwischen Privat- und öffentlichem Rechte nicht genau unterscheidenden Doktrin jener Zeit leicht aus der gegenteiligen Anschauung folgten: indem nämlich letztere das Recht der Kirche, Eigentum zu besitzen, behauptete, schuf sie eine wichtige Voraussetzung dafür, auch staatliche Hoheitsrechte für die Kirche zu fordern. Dieser Gedankengang tritt bei dem cirialistischen Publizisten Ägidius Colonna deutlich hervor. Zur vergleichsweisen Gegenüberstellung mit der Danteschen Auffassung seien hier zwei Stellen aus dem Traktate: De ecclesiastica potestate zitiert: III, 4:

Patet quod omnia temporalia sunt sub dominio Ecclesie collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic juri rebellantur, de jure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subjecta, a quo jure et a quo debito nullatenus possunt absolvi.

Es ist klar, daß alles Weltliche im Eigentume der Kirche steht; und wenn auch nicht tatsächlich — weil vielleicht viele sich gegen dieses Recht auflehnen — so ist doch von Rechts wegen und nach Gebühr das Weltliche dem Papste unterworfen, von welchem Rechte und von welcher Verpflichtung sich niemand losmachen kann.

Für die Beurteilung der Stellung Dantes zur Frage des kirchlichen Eigentums kommt noch eine Stelle aus der Monarchia in Betracht (II, XII):

„Maxime enim fremuerunt et inania mediati sunt in Romanum principatum, qui zelatores fidei Christianae se dicunt; nec miseret eos pauperum Christi (quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quinimo patrimonia ipsa quotidie rapiuntur et depauperatur Ecclesia) dum simulando justitiam executorem justitiae non admittunt.“

Am meisten haben getobt und vergeblich geredet gegen die römische Herrschaft diejenigen, die sich christliche Glaubenseiferer nennen; und doch haben sie kein Erbarmen mit den Armen Christi (nicht nur die Einkünfte der Kirche werden diesen gestohlen, sogar das Erbe der Kirche selbst wird täglich beraubt und die Kirche verarmt), da sie zwar Gerechtigkeit heucheln, einen Verwalter der Gerechtigkeit aber nicht zulassen.

Die Interpunktion dieser textlich nicht ganz zweifellosen Stelle nach Francesco D'Ovidio: La proprieta ecclesiastica secondo Dante. Nel vol. XXIX degli Atti della r. Academia die Scienze morali e politiche di Napoli. — Über die Ähnlichkeit der Danteschen Theorie mit den Anschauungen des Königs Robert von Anjou, vgl. Siragusa, L'ingegno il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò, con nuovi docum. Torino-Palermo. C. Clausen 1891.

Und II, 6:

His ergo declaratis volumus descendere ad propositum et ostendere, quod nullum sit dominium cum justitia, nec rerum temporalium, nec personarum laicarum nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam vel quodcumque, quod habet hic homo vel ille non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia, vel per Ecclesiam.

Nach dieser Darlegung wollen wir die Behauptung aufstellen und zeigen, daß es ein Eigentum weder an weltlichen Gütern, noch für weltliche Personen, noch sonst irgendwie rechtmäßig gibt, das nicht unter der Kirche oder durch die Kirche besteht, so daß niemand einen Acker oder einen Weinberg oder sonst etwas rechtmäßig haben kann, außer von der Kirche oder durch die Kirche.

... Man muß nur diese beiden Stellen mit den Danteschen Ausführungen vergleichen, um trotz der Ungenauigkeit und Unklarheit der letzteren deutlich zu sehen, wie weit Dante davon entfernt sein mußte, bezüglich des kirchlichen Eigentums eine Ansicht zu teilen, die zu den Konsequenzen des Äg. Colonna führte. [1])

Das zweite historische Argument für die Unterordnung des Kaisertums unter das Papsttum: daß Karl der Große vom Papste Hadrian die Würde des Kaisertums empfangen habe und daß daher alle Kaiser nach ihm von der Kirche berufen werden müßten, sei schon deshalb hinfällig, weil die Geschichte auch einen genau entgegengesetzten Vorgang aufzuweisen habe, nämlich die Absetzung Benedikts und die Einsetzung Leos durch Kaiser Otto. In beiden Fällen läge kein Recht, sondern die Anmaßung eines Rechtes vor. — Dann fährt Dante fort: Der Vernunftbeweis seiner Gegner: alle Menschen müssen als Elemente einer Gattung auf eins zurückgeführt werden, welches

[1]) Es ist auch ganz folgerichtig, wenn Augustinus Triumphus in der Tat des Konstantin keine Schenkung, sondern nur eine Restituierung dessen erblickt, was der Kirche von Rechts wegen gebührte. I, 1:

Si inveniatur, quandoque aliquos Imperatores dedisse aliqua temporalia summis Pontificibus, sicut Constantinus dedit Sylvestro, hoc non est intelligendum quod suum est, sed restitueretur, quod injuste et tyrannice ablatum est.

Wenn man fände, daß einmal gewisse Kaiser den Päpsten gewisse Temporalien gegeben haben, wie Konstantin dem Sylvester schenkte, so ist das nicht als das seinige anzusehen, sondern es würde nur zurückgegeben, was ungerecht und gewaltsam genommen worden ist.

das vollkommenste dieser Gattung, ihre Idee und ihr Maß ist; Papst und Kaiser sind Menschen, und da der Papst auf einen höheren nicht zurückgeführt werden kann, so muß eben der Kaiser mit allen übrigen auf ihn zurückgeführt werden, als auf das Maß und die Regel. Dieser Vernunftbeweis wird folgendermaßen widerlegt: Die Begriffe Papst und Kaiser fallen nicht unter den Begriff Mensch, sie sind nur zufällige, nicht wesentliche Merkmale des letzteren. Daher müssen Papst und Kaiser, insoferne sie Menschen sind, auf ein anderes Maß zurückgeführt werden, als insofern sie Papst oder Kaiser sind. „Papst sein" und „Kaiser sein" fällt unter die Kategorie des Herrschens, deren höchste Einheit in „Gott" verwirklicht wird. So sind also Papst und Kaiser nicht von einander abhängig, sondern beide stehen, einander gleichgeordnet, gemeinsam unter Gott.

Nach dieser Widerlegung der gegnerischen Argumente geht Dante an die positive Beweisführung seiner Behauptung von der Unabhängigkeit des Kaisertums vom Papsttume (de mon. III, 13). Die Autorität der Kirche, so beginnt er, kann nicht die Ursache der kaiserlichen Autorität sein, da das Kaisertum der Kirche zeitlich vorausgeht und schon zu der Zeit bestand, da die Kirche noch gar nicht wirkte.[1]) Quod autem auctoritas ecclesiae non sit causa Imperialis auctoritatis, probatur sic: Illud, quo non existente, aut quo non virtuante aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis. Sed ecclesia non existente aut non virtuante Imperium habuit totam suam virtutem.

---

[1]) Ähnlich Johann von Paris, de pot. reg. et pap. Kap. XI:

Item prius fuit potestas regia secundum se et quantum ad executionem, quam Papalis; et prius fuerunt reges Franciae in francia, quam Christiani: ergo potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a Papa.	So war die königliche Gewalt sowohl an und für sich als ihrer Ausübung nach früher als die päpstliche; und es gab früher fränkische Könige in Frankreich, als Christen: Also ist die königliche Gewalt weder an und für sich noch ihrer Ausübung nach vom Papste abhängig.

Dagegen behauptet z. B. Ägidius Colonna (de ecclesiastica potestate I) das höhere Alter des Priestertums, dessen Entstehung er mit dem ersten Opfer Adams und Abels an Gott datiert. Und Augustinus Triumphus (summa de potestate Papae, quaestio XXXVI, Art. 1) gibt nur zu, daß der heidnische Staat, repräsentiert durch Kain, älter sei als das Priestertum; der gerechte Staat jedoch sei erst eine Einrichtung des Priestertums.

Dies wird bewiesen durch den Heiland selbst, der ausdrücklich und stillschweigend die römische Herrschaft als rechtmäßig anerkannt hat. — Das folgende Argument Dantes für die Richtigkeit seiner Behauptung nimmt wieder Bezug auf die konstantinische Schenkung und lautet wörtlich:

Si etiam Constantinus auctoritatem non habuisset, in patrocinium ecclesiae illa quae de imperio deputavit ei, de jure deputare non potuisset; et sic Ecclesia, illa collationem unteretur injuste, cum deus velit, oblationes esse immaculatas, juxta illud Levitici... Sed dicere, quod Ecclesia sic abutatur patrimonio sibi deputato est valde inconveniens.

Auch hätte nicht Konstantin, wenn er nicht die Autorität gehabt hätte, zum Schirm und Schutze der Kirche, was er ihr vom Imperium verlieh, rechtmäßig verleihen können; und so hätte die Kirche jene Schenkung mit Unrecht angenommen, denn Gott will, daß solche Schenkungen unbefleckt seien, nach den Worten des dritten Buches Moses... Zu sagen aber, daß die Kirche auf diese Weise das ihr übertragene Patrimonium mißbraucht habe, ist sehr ungeziemend.

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Stelle im direkten Widerspruche steht zu dem, was Dante Kap. 10 über die konstantinische Schenkung gesagt hat. Denn dort kommt er zum Resultat, der Kaiser sei nicht berechtigt gewesen, etwas vom Imperium zu verschenken (nihil poterat de imperio conferre), und hier basiert er die Richtigkeit seiner Behauptung scheinbar gerade auf dem Gegenteile! Diesen Widerspruch zu lösen, ergeben sich nur zwei Möglichkeiten: entweder man faßt die Worte: „de imperio" in dem Satze „illa quae de imperio deputavit ei" in der Bedeutung von „kraft des Imperiums, gemäß des Imperiums", und nicht im Sinne eines partitiven Genitivs — dann könnte man den Umfang des „illa quae..." auf jene Grenzen restringieren, die den Ausführungen des 10. Kapitels entsprechen, d. h. man könnte dann darunter nicht einen Teil der Staatsgewalt, sondern einen kraft derselben verliehenen Privatgrundbesitz verstehen. Doch würde das gegen den Danteschen Sprachgebrauch verstoßen, der „de" mit dem Ablativ häufig an Stelle eines partitiven Genitivs gebraucht, wie ja schon die gerade im 10. Kapitel gebrauchte Wendung: nihil de imperio conferre deutlich beweist. Dazu kommt noch, daß die

wörtliche Bedeutung des sich unmittelbar an de imperio anschließenden deputare: „abschneiden", einer Interpretation des „de imperio" im partitiven Sinne außerordentlich entspricht. — Die andere Möglichkeit, den Widerspruch auszugleichen, liegt darin, daß man annimmt, Dante habe hier — zum Scheine bloß — seinen eigenen Standpunkt verlassen und den der Gegner betreten, um diese gewissermaßen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und ihnen zu zeigen, wie ihre eigenen Behauptungen im Widerspruch stünden mit den von ihnen selbst aufgestellten Voraussetzungen. Doch führt auch dieser Versuch, wenn auch plausibler als der erstere, wie mir scheint, zu keinem sicheren Resultate und es bleibt als Rückhalt nur die Vermutung, daß hier eine Textverschlechterung vorliege.[1])

In seiner Beweisführung fortfahrend, erklärt Dante weiter (Kap. 14): wenn die Kirche die Macht hätte, den römischen Herrscher zu autorisieren, so hätte sie diese entweder von Gott oder von sich selbst oder von einem Kaiser oder durch die allgemeine Zustimmung der Menschen (ab universo mortalium adsensu) oder wenigstens der hervorragendsten von ihnen. Nun hat sie dieselbe von keinem erhalten; durch Gott, d. h. ein göttliches Gesetz (lex divina) nicht, weil weder das alte noch das neue Testament, wo ja alle göttlichen Gesetze enthalten seien, davon etwas enthalten; von sich selbst nicht, weil dies eine logische Unmöglichkeit sei; daß durch keinen Kaiser werde durch die vorhergehenden Ausführungen bewiesen. Und durch die Zustimmung aller oder der hervorragendsten nicht, weil ja der größere Teil der Bewohner Europas diesem Verhältnisse fremd seien. — Was bei dieser ziemlich wertlosen Argumentation interessiert, ist die Anerkennung der Möglichkeit einer Übertragung der Gewalt durch „eine allgemeine Zustimmung der Menschen" — ein Gedanke, der zu den wesentlichen Elementen der Volkssouveränitätslehre gehört und die bezüglichen Ausführungen im siebenten Kapitel dieser Arbeit bestätigt.

Im folgenden (Kap. 15) wird mit Zuhilfenahme eines schwerfälligen scholastischen Apparates der Ausspruch Christi: „mein Reich ist nicht von dieser Welt" gegen eine weltliche Herrschaft

[1]) Cipolla, a. a. O. Kap. 12, Seite 408: Parmi che qui Dante parli non della donazione dell' impero, ma delle offerte speciali, cioè di quelle largizioni minori, che Dante stesso non impugnava, quantunque anche alla proprietà di queste egli si mostrasse sfavorevole.

der Kirche ins Treffen geführt,[2]) wobei von der Annahme ausgegangen wird, daß das Leben Christi die Idee und das Vorbild der kämpfenden Kirche sein müsse (vita enim ipsius [Christi] idea fuit et exemplar militantis ecclesiae).

Das letzte Kapitel — das wichtigste in der gesamten Beweisführung, bringt schließlich die endgültige Lösung des Problems. Unter Zugrundelegung der von uns schon an anderer Stelle gegebenen Theorie von den zwei Seligkeiten, der irdischen, die in der Betätigung der eigenen geistigen und physischen Kräfte besteht (quae in operatione propriae virtutis consistit) und der himmlischen, die in dem Genusse der Anschauung Gottes liegt (quae consistit in fruitione divini aspectus) — wird eine Grenzbestimmung zwischen Staat und Kirche vorgenommen, indem ersterem die irdische, letzterer die himmlische Glückseligkeit

---

[2]) Ähnlich die Disputatio inter militem et clericum:

Ipse enim Christus dixit Pilato: Regnum meum non est de hoc mundo. Et quod „non venit ministrari sed ministrare“ Luc. 12. Hoc testimonium deo manifestum est ut hominem resistentem possit confundere, et cervicem duram obterere

Selbst Christus sagte zu Pilatus: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Und daß er gekommen sei, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Luk. 12. Dieses Zeugnis spricht so deutlich, daß es selbst einen widerspenstigen Menschen erschüttern und einen harten Nacken beugen könnte.

... so auch Johann von Paris de reg. pot. et pap. Kap. 8. — Nicht uninteressant sind im Gegensatze dazu die Ausführungen des Augustinus Triumphus: Summa de potestate Papae I. 7:

Christus non dixit: regnum meum non est in hoc mundo, quia in hoc mundo et in futuro regnat super fideles suos; sed dixit non est de hoc mundo, quidquid de hoc mundo est, quidquid homini est a deo creatum, et a vitrata stirpe Adae generatum... Vel potest dici, quod regnum Christi non fuit de hoc mundo, quia non fuit modo mundano, quomodo sunt alii reges, qui ex fortitudine ministrorum accipiunt potestatem regnandi; ipse autem regnandi super suos, sibi ipsi sufficiens, multo alio adminiculo indigens.

Christus sagte nicht: „Mein Reich ist nicht in dieser Welt,“ weil er in dieser und in der künftigen über seine Getreuen herrscht; sondern er sagte, es ist nicht von dieser Welt, d. h. von dieser Welt ist, was immer dem Menschen von Gott geschaffen und dem sündigen Schoße der Ada (Eva) entsprungen ist. ... Oder kann man sagen, das Reich Christi sei nicht von dieser Welt, weil es nicht weltlicher Art sei, wie das der anderen Fürsten, die ihre Herrschergewalt auf die Tapferkeit ihrer Diener stützen, Christus aber genügt in seiner Herrschergewalt sich selbst und bedarf keiner anderen Unterstützung.

der Menschheit als ausschließliche Wirkungskreise zugewiesen werden. Der Selbständigkeit beider Ziele entsprechend, wird eine gewisse gegenseitige Unabhängigkeit beider Gewalten postuliert, und dadurch zum Ausdrucke gebracht, daß der Kaiser als Führer der Menschheit zur irdischen Glückseligkeit, ebenso wie der Papst als Führer zur himmlischen für unabhängig erklärt werden, sowohl von einander, als von einer dritten Macht, außer von Gott, „von dem aus, wie von einem Punkte die Macht des Cäsars und des Petrus sich spaltet.“ [1]) Und mit folgenden Worten schließt er das dritte Buch und damit das ganze Werk „de Monarchia“: „quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus princeps in aliquo Romano Pontifici non subjaceat; cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem; ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator! (Diese zuletzt erforschte Wahrheit ist nicht in dem strengen Sinne zu nehmen, als ob der römische Herrscher in keinem Punkte dem römischen Papste untergeordnet wäre; denn die irdische Glückseligkeit richtet sich immerhin bis zu einem gewissen Grade nach der himmlischen Seligkeit. So möge denn der Kaiser dem Petrus seine Ehrerbietung zollen, die der erstgeborene Sohn dem Vater schuldig ist, damit er bestrahlt von dem Lichte der väterlichen Gnade um so herrlicher den Erdkreis erleuchte, über den er gesetzt ist, von ihm allein, der da ist der geistlichen und weltlichen Dinge Allvater.) —

Niemandem kann der Widerspruch [2]) entgehen, in welchem der Schluß des dritten Buches zum ganzen Werke steht. Fast scheint es, als zöge jetzt Dante jenes stolze Banner ein, auf das er die „Unabhängigkeit des Kaisers vom Papste“, die „Freiheit des Staates von der Kirche“ geschrieben. Mit allen Mitteln einer scharfen Dialektik, einer begeisterten Überzeugung hat er sich bemüht, die Voraussetzungen für eine selbständige Staatsgewalt zusammenzutragen — und jetzt, da es gilt, die Konsequenzen zu ziehen, spricht er mit vagen und unbestimmten

---

[1]) Siehe: Brief an die Fürsten und Herren Italiens.

[2]) Vgl. darüber Wegele a. a. O. S. 43, Scartazzini a. a. O. S. 310, Hettinger a. a. O. S. 551, Stahl a. a. O. S. 64, 65 und Zieken a. a. O. S. 402.

Worten von einer „reverentia des Caesars für Petrus“ und „daß das irdische Glück doch eigentlich irgendwie vom Himmel abhängig sei“. Damit hat Dante im Grunde seiner ganzen kühnen Beweisführung selbst die Spitze abgebrochen!

Es wäre ganz verfehlt, wollte man diese Erscheinung auf einen persönlichen Kleinmut des Dichters zurückführen, auf die Furcht etwa, mit den herrschenden kirchlichen Autoritäten zu brechen. Die kühne, für ihre Zeit wohl unerhörte Freiheit, mit der Dante in der göttlichen Komödie die Schäden des Papsttums geißelt, ja sogar einem noch lebenden Papste (Klemens V.) die Hölle voraussagt, beweisen das Gegenteil! Wenn also Dante an diesem Punkte seines Systems nicht ganz konsequent blieb, wenn er aus den eigenen Voraussetzungen nicht so ohneweiters jene Schlüsse zog, die uns heute selbstverständlich scheinen, so geschah es, weil er als echter Sohn seiner Zeit und als tiefgläubiger Christ[1]) nicht anders konnte. Bei der ungeheueren Wertschätzung des religiösen Momentes im Mittelalter ergab sich eine höhere Wertung des „Himmlischen“ vor dem „Irdischen“ mit so zwingender Notwendigkeit, daß eine völlige Gleichstellung des Temporellen mit dem Spirituellen, des Staates mit der Kirche für einen Menschen des 13. Jahrhunderts einfach unmöglich war. Von den Wahrheiten, die eine mehr als tausendjährige Entwicklung geschmiedet, kann sich auch das Genie nicht ganz emanzipieren.

Dabei ist noch folgendes zu erwägen: die Annahme einer zweifachen Organisation der einheitlich gedachten Menschheit — unter dem Papste einerseits, unter dem Kaiser andererseits — steht eigentlich im Widerspruch zu dem 'principuum unitatis. Wollte man diesem obersten Grundsatze in konsequenter Weise gerecht werden, dann mußte man notgedrungen die eine Organi-

[1]) Was das Verhältnis Dantes zum katholischen Dogma betrifft, so ist gegenüber einer protestantischen Richtung, die ihn als heterodox und als Vorgänger Luthers und der Reformation bezeichnet, zu konstatieren, daß Dante sicherlich auf dem Boden der katholischen Kirche steht, freilich nur der zu seiner Zeit und nicht der heutigen, deren Unfehlbarkeitsdogma mit seiner scharfen Kritik der Päpste, die er ja zur Strafe selbst in die Hölle versetzt, in argen Konflikt geraten würde! — Eine nähere Untersuchung dieser Frage, die seine Staatslehre nur sehr entfernt berührt, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Vgl. darüber Kraus a. a. O. S. 721 ff. Richtig bemerkt auch Schirmer a. a. O. S. 12: „Dante ist ein treuer Sohn seiner Kirche, aber er identifiziert nicht Kirche und Papsttum.“

sation der anderen unterordnen, d. h. die Kirche im Staate oder den Staat in der Kirche aufgehen lassen. Das letztere geschah ja auch von extrem kurialistischer Seite, wie die Bulle „unam sanctam" deutlich zeigt. Damit war auch das kirchliche System weit konsequenter und — da es auf der Überordnung des Spirituellen über das Temporelle basierte — der damaligen Geistesrichtung weit entsprechender als das gegnerische System; denn indem dieses eine Unterordnung der Kirche unter den Staat nicht zu postulieren wagte, mußte es mit seinem nicht einmal völlig konsequenten Systeme der „Trennung von Staat und Kirche" die Menschheit in zwei voneinander unabhängige Organisationen gespalten lassen. Das bedeutete aber einen Konflikt mit dem Einheitsgedanken. Nicht in eine, sondern in zwei Spitzen gipfelte demzufolge die große Menschheitspyramide, in den Papst und in den Kaiser, die beide — wollte man dem Einheitsprinzipe überhaupt gerecht werden — nur schwer unter einen Hut zu bringen waren! Wie Dante diesen Widerspruch seines Systems zu lösen versuchte, haben wir gesehen: Er unterstellt beide, Papst und Kaiser, der gemeinsamen Einheit der göttlichen Oberleitung, freilich aber ohne die völlige und konsequente Unabhängigkeit beider voneinander klar auszusprechen. So hat denn der Feuergeist Dantes den Dichter die neuen kommenden Ideen zwar vorausahnen lassen, aber er hat ihm nicht die Kraft gegeben, mit den alten völlig zu brechen. Sicherlich liegt in den von Dante selbst aufgestellten Voraussetzungen der moderne Gedanke der völligen Trennung des Staates von der Kirche angedeutet; ja vielleicht läßt sich sogar eine Unterordnung der Kirche unter den Staat aus ihnen deduzieren; — aber die Behauptung, daß Dante eine dieser Konsequenzen selbst gezogen habe, ist falsch, ebenso wie es falsch wäre, in den Schlußworten der „Monarchia" eine Proklamierung der päpstlichen Oberhoheit über den Staat zu erblicken. Freilich unklar und inkonsequent bleibt dadurch die Haltung Dantes zu dem fraglichen Probleme; aber diese Unklarheit und Inkonsequenz kann dem Geiste des Dichters keinen Abbruch tun; sie ist das notwendige Charakteristikum der Zeit, die ihn geboren, jener seltsamen Epoche des Ausgleiches zwischen den beiden großen Gegensätzen des Mittelalters und der Neuzeit. —

Auch in der „göttlichen Comödie" hat Dante zu der Frage nach dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche bei zahlreichen Gelegenheiten Stellung genommen. Sein Standpunkt ist hier

wesentlich derselbe wie in der Schrift „de Monarchia“, nur daß er unter dem dichterischen Kleide nicht so klar und deutlich zum Ausdruck kommt. Die Polemik gegen eine weltliche Herrschaft der Kirche, das Postulat möglichster Unabhängigkeit beider Gewalten voneinander und ähnliches finden sich — wie in der lat. Prosaschrift — so auch in dem Epos wieder. Da alle diese Stellen, durchaus politischen Inhaltes, für seine theoretische Staatslehre weniger in Betracht kommen, und auch in den zahlreichen Kommentaren zur göttlichen Komödie eingehend erörtert werden — kann ich mich hier auf die wichtigsten derselben beschränken — soweit sie nicht ohnedies schon von mir zitiert wurden. Inferno XIX, 90 ff., sagt Dante zu Papst Nikolaus III., der infolge simonistischer Verbrechen im 8. Höllenkreise schmachtet:

„Deh! Or mi di': Quanto tesoro volle
Nostro Signore in prima da San Pietro
Che gli ponesse le chiavi in sua balía?
Certo non chiese se non: „Viemmi dietro.““

Sprich, was verlangt einst unser Herr und Hirt
Zuerst von Petrus wohl an Gold und Schätzen?
Um ihm das Amt der Schlüssel zu verleihen?
„Komm,“ sprach er, „um mein Werk nun fortzusetzen!“

Ebenso wenden sich die folgenden Verse desselben Gesanges gegen den Reichtum und die weltliche Herrschaft der Päpste:

115 ff. Welch Unheil Konstantin hat angerichtet,
Nicht deine Taufe, nein, die Schenkung,
Die du dem ersten reichen Papst gemacht!

Für eine Trennung der beiden Gewalten und gegen ihre Vereinigung in der Hand des Papstes tritt Dante mit glühenden Worten (Purg. XVI, V, 94 ff.) ein; da heißt es denn im Anschlusse an jene bereits zitierte Stelle, wo von Kaiser und Papst als von zwei Sonnen die Rede ist: V. 110:

L'un l'altro ha spento; ed à giunta la spada
Col patorale, e l'un con l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada;
Però che, giunti, l'un l'altro non teme.

Verlöscht ward eine von der andern Scheine
Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
Gefaßt im übel passenden Vereine.

Denn nicht mehr fürchten, wenn man sie verband,
Sich Hirtenstab und Schwert — —

und V. 127:

Di' oggimai che la chiesa di Roma,
Per confondere in sè duo reggimenti,
Cade nel fango, e sè brutta e la soma. —
„O Marco mio" — diss' io, — bene argomenti;
Ed or discerno, perchè dal retaggio
„Li figli di Levi furono esenti:"

Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
In Kot besudelnd sich und ihre Bürde.
„Mein Marco", sprach ich, „klares Licht empfängt
Durch deine Rede jetzt mein Geist — ich sehe,
Was aus der Erbschaft Lewis Stamm verdrängt." —

Auch durch eine symbolische Deutung mancher Personen der göttl. Komödie und bestimmter Vorgänge des Gedichtes kann man ein gewisses Licht auf das fragliche Problem werfen. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn man nach Scartazzini und anderen Autoren, Virgil, den Führer Dantes auf seiner heiligen Reise, als Symbol des Kaisertums, und Beatrice, seine göttliche Geliebte, als Vertreterin des Papsttums betrachtet. Auch die viel und verschieden interpretierte „Vision des Wagens" bietet einer symbolischen Auslegung manche Anhaltspunkte zur Beurteilung des in Rede stehenden Verhältnisses. Doch kann hier von einem näheren Eingehen auf derartige Interpretationen abgesehen werden; denn die Resultate derselben sind sehr vager Natur und können stets bestritten werden; ihre Heranziehung scheint daher bei einer wissenschaftlichen Darstellung von Dantes Staatsdoktrin nicht empfehlenswert. Auch kommen unter der symbolischen Hülle immer nur dieselben Grundgedanken wieder zum Vorscheine, die schon in der lateinischen Prosa der „Monarchia" ihre abstrakt-prägnante Formulierung erhalten haben.[1])

[1]) Daß die Ansichten der „Monarchia" mit denen der göttlichen Komödien nicht ganz übereinstimmen, weil letztere tiefer durchdacht und durchgeistigter sind, behauptet Cipolla a. a. O. S. 326.

IX. Kapitel.

Das Weltkaisertum — Dantes Staatsideal.

Der historische Ursprung der Weltreichsidee. — Ihre Begründung in der metaphysischen Spekulation des Mittelalters. — Die doppelte Formulierung der Weltreichsidee. — Die Lehre von der Translatio imperii. — Die Monarchia Dantes, ein Idealstaat. — Volk und Gebiet des Danteschen Weltstaates. — Ursprung und Dauer desselben. — Verhältnis zu den Unterverbänden.

Die Idee einer alle Reiche und Länder der Erde umspannenden Weltherrschaft, dieser Lieblingsgedanke des Mittelalters, der in dem politischen Ideale des Danteschen Weltkaisertums seinen grandiosesten Ausdruck erhalten hat, ist — historisch betrachtet — doppelten Ursprungs. Einerseits ist es das Christentum, das mit seinen kosmopolitischen welterobernden Tendenzen den Gedanken einer universalen Menschheitsorganisation begründet; dabei gerät es freilich in einen merkwürdigen Gegensatz zu dem ihm ursprünglich charakteristischen Prinzipe der Weltflucht, und Weltverneinung — ein Widerspruch, der im hohen Maße bezeichnend ist für die ganze mittelalterliche Kultur.[1]) Indem das Christentum den durchaus lokalen und national begrenzten Götterkultus des Heidentums vernichtet, reißt es die Schranken nieder, welche die einzelnen Völker voneinander trennen; indem es alle Nationen in dem Glauben an einen einzigen Gott versammelt, vor dem alle Menschen gleich sind, faßt es die ganze Menschheit zu einer Einheit zusammen: die Lehre von der Einheit Gottes führt notwendig zur Einheit der Menschen, die nach seinem Ebenbilde geschaffen sind.[2]) In der christlichen Lehre von der Liebe ist endlich ein Mittel gegeben, alle der Vereinigung des Menschengeschlechtes hinderlichen Faktoren, wie Rassenstolz, Nationalbewußtsein, u. a. zu paralysieren.[3]) — Andererseits

[1]) Vgl. Eicken a. a. O. per totum und S. 156, wo versucht wird, diesen Widerspruch zu lösen und die Bestrebungen der Welteroberung und Weltflucht zu vereinbaren.

[2]) Bryce, Das heilige römische Reich, S. 67.

[3]) Die universale Menschheitsidee und den Begriff eines einheitlichen Menschheitszweckes kennt schon die Antike. Die kosmopolitischen Tendenzen der Kyniker und Stoiker lassen diese Gedanken zur Reife kommen. Später wird die Menschheitsidee von den Neoplatonikern vertreten, deren Philosophie sich auch in diesem Punkte mit der christlichen Lehre berührt. — Auch die römische Rechtsphilosophie operiert bekanntlich mit dem Begriffe des „genus humanum“.

ist es das sinkende römische Reich, das den nordischen Eindringlingen zugleich mit seiner alten Kultur die Weltreichsidee hinterläßt, in deren Realisierung die Germanen von nun an ihre geschichtliche Mission erblicken. Die Fortsetzung des römischen Imperiums durch die Deutschen, jener „glänzende Anachronismus“ des Mittelalters, nimmt mit der Kaiserkrönung Karls des Großen seinen sichtbaren Anfang, und hat in der Folge so manchen deutschen Königs Blick geblendet und von den trostlosen reformbedürftigen Zuständen seines eigenen Reiches abgelenkt in die traditionenumdämmerte, grenzenlose Weite einer erdumspannenden Weltherrschaft.

Nicht nur historisch, aus Christentum und Römertum, ist diese Idee eines universalen Weltreiches entstanden, — sie findet auch theoretisch (Bryce) ihre Begründung in der ganzen Denkweise des Mittelalters, in der Eigenart seiner metaphysischen Spekulation. Gerade bei Dante haben wir gesehen, von welch grundlegender Bedeutung für die gesamte mittelalterliche Weltanschauung das sogenannte „principuum unitatis“ war. Die Menschheit politisch in eine Mehrheit von Staaten zersplittert zu sehen, die kein gemeinsames Band zu einer höheren, dem einheitlichen Menschheitsbegriffe entsprechenden politischen Einheit verband, war für das mittelalterliche Denken höchst unbefriedigend. Für das einheitlich konstruierte Universum für den ewigen Makrokosmos bildete jedes auf bestimmte Grenzen beschränkte Einzelwesen, jeder vergängliche Mikrokosmos — und somit auch die Menschheit nur ein Symbol, ein Gleichnis. Eine regellos in größere und kleinere Gruppen zersplitterte Menschheit paßte gar nicht in das grandios gebaute Weltbild des Mittelalters. Vollends mußte aber diese Anschauung vom Standpunkte des mittelalterlichen Realismus [1]) vertreten werden; dieser erblickte ja wie in allen Begriffen so auch in der „Menschheit“ nicht etwa ein bloßes Wort, eine von den Menschen geschaffene Sammelbezeichnung gleicher Eigenschaften, sondern ein konkret existierendes, von dem menschlichen Geiste bloß erkanntes und nicht erschaffenes Wesen, dem gegenüber die Verschiedenheit der Individuen nur zufällig und nebensächlich erschien. Diesem Realismus war die Forderung oder Annahme einer festen universalen Menschheitsorganisation geradezu denknotwendig.

Dem doppelten historischen Ursprunge der Idee einer uni-

[1]) Bryce a. a. O. S. 70.

versalen Weltherrschaft entspricht die zweifache Formulierung derselben: je nachdem eine vornehmlich kirchliche oder staatliche Organisation des Menschheitsverbandes unter päpstlicher oder kaiserlicher Leitung gefordert wird. Ein Nebeneinander bestehen beider Organisationen war im Grunde genommen mit dem principuum unitatis nicht vereinbar. Der Forderung der Einheit entsprach vielmehr die Überordnung der einen über die andere. Diejenigen nun, welche sich des religiösen Ursprungs der Idee mehr bewußt waren, nämlich die kirchlichen Publizisten, haben daher niemals gezögert, den Papst als den obersten Leiter der Menschheit zu betrachten und ihm den Kaiser samt der ganzen staatlichen Organisation unterzuordnen. Das freilich nur selten bis in seine letzten Konsequenzen ausgedachte Ideal dieser Partei war eine Art Weltkirchenstaat. — Ihre Gegner wiederum, die an die Traditionen des Imperium Romanum anknüpften, und sich so auch manchen anderen Vorstellungen der Antike von der Präponderanz des Weltlichen über das Religiöse, des Staates über die Kirche näherten, protestierten energisch gegen eine solche Unterordnung des Kaisers gegen den Papst. Sie gestatteten der Kirche überhaupt keine äußere Organisation, beschränkten deren Wirkungskreis vielmehr auf das Innere des Menschen. Das ihrer ganzen antikisierenden Geistesrichtung entsprechende Ideal der völligen Unterordnung der religiösen unter die staatliche Organisation haben sie jedoch niemals auszusprechen gewagt. Selbst ein so extremer Vertreter dieser Richtung wie Dante hat sich — wie wir im vorigen Kapitel gesehen — mit der höchst inkonsequenten Lösung eines Nebeneinanderbestehens beider Organisationen zufrieden gegeben.

Die Weltreichsidee beschäftigte die Publizistik des ganzen Mittelalters. Seit Augustinus stand sie ununterbrochen in Diskussion. Doch war die Formulierung dieser Idee durchaus keine feste. Der Begriff einer Universalmonarchie war, obgleich ihn jeder Publizist kannte und gebrauchte, dennoch sehr unbestimmt und schwankend. Es ist auch bis auf die Zeit Dantes keine einzige Schrift bekannt, die ausschließlich diesem Gegenstande gewidmet wäre. Vielmehr bildet die Weltreichsidee überall eine stillschweigende Voraussetzung, eine selbstverständliche Vorstellung, die sich freilich jedermann nach Belieben gestaltete. Es ist daher zweifellos als ein wissenschaftliches Verdienst zu betrachten, daß Dante in einer selbständigen Monographie über den Universalstaat gehandelt hat. In diesem Sinne hat der Dichter nicht un-

recht, wenn er in den einleitenden Worten seines Traktates sagt, er beabsichtige den Begriff des Weltkaisertums aus seinem Dunkel hervorzuziehen; denn unter allen nützlichen und verborgenen Wahrheiten sei die Kenntnis der Monarchie eine der nützlichsten und verborgensten. (Quumque inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchiae notitia utilissima sit et maxime latens et propter non se habere immediate ad lucrum ab omnibus intentata: in proposito est hanc de suis ennucleare latibulis...)

Die meisten Erörterungen der Weltreichsidee finden sich bei den mittelalterlichen Publizisten gewöhnlich im Anschlusse an die Lehre von der Translation des Imperiums. In dieser während des ganzen Mittelalters allgemein anerkannten Lehre kann man auch deutlich jene Quelle der Weltreichsidee erblicken, die aus dem Boden des untergegangenen Römertumes entspringt. Dieser Lehre zufolge ist das mittelalterliche römisch-deutsche Kaisertum eine direkte Fortsetzung des altrömischen Imperiums, das durch Gottes Ratschluß auf irgend eine, je nach dem Standpunkte des Publizisten verschieden gedachte Weise von den Römern auf die Deutschen übertragen worden ist. — Auch Dante akzeptiert diese Lehre. Spezielle Erörterungen finden sich zwar bei ihm nicht, doch bildet sie die selbstverständliche Grundlage seiner ganzen politischen Anschauungen. Was hätte sonst die langwierige Argumentation des zweiten Buches seiner Monarchia für einen Sinn, wo nachgewiesen wird, daß Gott die Römer ob ihrer Tüchtigkeit und ihres Adels zur Weltherrschaft bestimmt habe, wo (Kap. 2) bei Besprechung der großen Weltreiche, die hintereinander entstanden seien: des assyrischen, des ägyptischen, des persischen, des griechischen — das Imperium Romanum als letzte Universalmonarchie in der Reihe genannt wird, ohne daß auch nur mit einem Worte die Tatsache berücksichtigt wird, daß der Kaiser des Mittelalters gar kein Römer mehr war, sondern ein Deutscher, der nicht einmal von Römern, sondern von Deutschen gewählt wurde! Die Vorstellung der Identität des neuen Reiches mit dem alten war eben Dante so selbstverständlich, daß er an eine besondere Begründung derselben gar nicht dachte. Der Gedanke, daß durch die Krönung Karls des Großen etwas Neues geschaffen worden sei, liegt ihm vollständig fern, und er nennt auch diesen Herrscher — ebenso wie Heinrich VII. — ohneweiters in einer Reihe mit Cäsar, Augustus, Tiberius, Konstantin und anderen römischen Cäsaren. (Parad. VI, V, 1—100; Brief an Heinrich VII.) — Wie sich

Dante den Übergang des Imperiums von den Römern auf die Deutschen dachte, darüber gibt er keine nähere Auskunft. Mit Entschiedenheit aber verwirft er die seit Papst Innozenz III. allgemein übliche Behauptung, der Papst Hadrian habe die römische Kaiserwürde vom byzantinischen Reiche weggenommen und an Karl den Großen aus Dankbarkeit für die Hilfeleistung gegen die Feindseligkeiten der Langobarden übertragen. Dante erklärt den Papst zu einer solchen Übertragung für nicht berechtigt: es läge nur die Anmaßung eines Rechtes und kein Recht vor (de mon. III, 11: usurpatio enim juris non facit jus). Der Grund, weshalb Dante diese Formulierung der Translationstheorie verwirft, ist natürlich die aus einer solchen Übertragung der Kaiserwürde leicht ableitbare Abhängigkeit des Kaisers vom Papste. — Eine geradezu typische Argumentation dieser Art findet sich in dem Tolomeo von Lucca zugeschriebenen dritten Buche der thomistischen Schrift: de regimine principum. Im 18. Kapitel, wo die Translationslehre behandelt wird, heißt es:

Adrianus Concilio celebrato Romae centum quinquaginta quinque Episcoporum et venerabilium abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Graecis transtulit in Germanos: in quo facto satis ostenditur qualiter potestas imperii ex judicio papae dependet.

Nachdem zu Rom ein Konzil von 155 Bischöfen und ehrwürdigen Äbten abgehalten worden war, übertrug Hadrianus das Imperium auf die Person des glorreichen Königs Karl — von den Griechen zu den Germanen. In dieser Tatsache zeigt sich zur Genüge, wie sehr die Gewalt des Imperiums vom Urteile des Papstes abhängt.

Eine positive Lösung der Frage gibt Dante, wie gesagt, nicht; die zeitliche Kontinuität jedoch seiner Monarchie mit dem römischen Weltreiche ist ihm eine feststehende Tatsache. Im übrigen hat aber sein Weltkaisertum mit dem Imperium Romanum blutwenig gemein. Denn wenn auch Dante seine Monarchia mit dem Imperium Romanum historisch identifiziert, so ist er doch weit davon entfernt, seinen Weltstaat auf die Grenzen des historisch-römischen Reiches zu beschränken. Man muß dabei die schwankende Bedeutung in Betracht ziehen, die der Begriff des Imperium Romanum im Mittelalter hatte.[1] Charakteristisch ist, was Landulfus von Colonna darüber im 1. Kapitel seines Trak-

[1] Vgl. darüber Cipolla, a. a. O. S. 333 ff.

tates: De translatione imperii sagt. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes sei die vom römischen Volke behauptete Herrschaft. Es gäbe jedoch noch einen weiteren Sinn. „Romanum imperium pro quodam singulari et universali dominio urbis et orbis assummitur, quod universale dominium dicitur Monarchia.“ — Das ist auch der Sinn, in dem beispielsweise Engelbert von Admont von „Imperium Romanum“ und „Monarchia“ spricht. Und so gebraucht auch Dante diese Worte. Seine Monarchia ist ein Idealstaat, eine geniale Utopie, die in mehr als einem Punkte mit der grauen Wirklichkeit arg kontrastierte! Das erkennt am deutlichsten, wer sich den kolossalen Umfang vergegenwärtigt, den Dante der Herrschaft seines Weltkaisers gibt, eben jenes Kaisers, der als deutscher König kaum imstande war, die unbotmäßigen Fürsten seines Landes im Zaume zu halten! — Fragt man sich zunächst nach dem Volke des Danteschen Weltstaates, so sieht man sofort, daß der Dichter durchaus nicht zu jenen Publizisten gehört, die den „populus Romanus“ mit dem römischen Stadtvolke identifizieren. Nicht einmal eine Beschränkung auf die Angehörigen der christlichen Religion wird irgendwo ausdrücklich vorgenommen. Vielmehr spricht Dante zu wiederholten Malen vom „genus humanum“, dem ganzen Menschengeschlechte, das unter der Herrschaft des Kaisers stehe. Nirgends wird eine Beschränkung der kaiserlichen Herrschaft auf irgend einen Teil des gesamten Menschengeschlechtes ausgesprochen.[1]) Dem Wortlaute Dantes entspricht zweifellos eine Herrschaft des Kaisers auch über die Nichtchristen. Eine spezielle Aufklärung dieses gewiß doch nicht selbstverständlichen Verhältnisses zu den Heiden gibt Dante nicht. Das wäre für ihn zu gefährlich gewesen, da ja ein Eingehen gerade auf dieses Problem die innere Abhängigkeit der Kaiseridee vom Christentume und damit von der Kirche zeigen muß! Engelbert von Admont z. B. spricht auch diesen Gedanken in seinem Traktate de ortu et fine... an einer Stelle deutlich aus; er sagt da:

una est sola respublica totius populi Christiani, ergo de necessitate erit et unus solus princeps et rex illius reipublicae, statutus et stabilitus ad ipsius fidei et	Es gibt nur einen einzigen Staat der Christenheit und somit notwendigerweise auch nur einen Herrscher und König dieses Staates gesetzt und be-

[1]) So de mon. III, 16, wo es ausdrücklich heißt: ...et Imperatore, qui secundum philosophica documenta humanum genus ad temporalem felicitatem dirigeret. — Ebenso an zahlreichen anderen Stellen.

populi Christiani dilationem et defensionem. Ex qua ratione concludit etiam Augustinus (de civitate Dei lib. XIX.) quod extra ecclesiam numquam fuit nec potuit nec poterit esse verum imperium et si fuerint imperatores qualitercumque et secundum quid non simpliciter, qui fuerunt extra fidem Catholicam et ecclesiam.

stellt zum Schutz und Schirme des Glaubens und der Christenheit. Daher schließt auch Augustinus, daß es außerhalb der Kirche niemals ein wahres Imperium gegeben hat, noch geben kann, noch auch geben wird, mag es immerhin irgendwie geartete Imperatoren gegeben haben, die dem katholischen Glauben und der Kirche nicht angehörten.

Denn die Einheit des Menschengeschlechtes, diese logische Basis des Universalkaisertums, ist ja nur in der Einheit des christlichen Glaubensbekenntnisses denkbar. Das Kaisertum kann nur ein christliches sein. Das hat Dante sicherlich selbst nie bezweifelt: doch die logische Konsequenz daraus konnte er, da er ja für das Gegenteil, die Unabhängigkeit des Kaisertums eintrat, nicht ziehen. Die Heiden konnten ja auch dem Kaiser nur untertan sein, wenn sie Christen geworden waren. Der Anspruch, sie zu beherrschen, war naturgemäß verbunden mit der Pflicht, sie zu bekehren. Macht man aber die Bekehrung der Heiden zu einer Aufgabe des Kaisers, so tritt dieser offenkundig in den Dienst der Kirche — eine Vorstellung, die Dante lieber vermeiden wollte! Daher sein Schweigen über diesen Punkt und der Gebrauch des in seinem Umfange höchst unsicheren Begriffes des „Genus humanum“. — Was das Staatsgebiet der Danteschen Monarchie betrifft, so ist dasselbe dem Menschengeschlechte als Staatsvolk entsprechend, die ganze bewohnte Erde, der „mundus“. „Des Kaisers Gerichtsbarkeit,“ sagt er de mon. I, 11, „ist nur begrenzt vom Ozean (jurisdictio terminatur ozeano solum), was für andere Fürsten nicht zutrifft, deren Herrschaft an andere angrenzt“ (quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur). Und im „Briefe an die Fürsten und Herren Italiens“ heißt es:

Qui ibitis fluenta eius, eiusque maria navigatis; qui calcatis arenas littorum et alpium summitates, quae sunt suae... Hortus enim eius et lacus est, quod caelum circuit.

Ihr, die ihr aus seinen (des Kaisers) Quellen trinket, auf seinen Meeren segelt und den Sand betretet der Inseln und die Kuppel der Alpen, welche sein sind... denn sein Garten

und See ist, was der Himmel einschließt.

Dantes Universalmonarchie ist göttlichen Ursprungs; sie ist unvergänglich und soll bis an das Ende der Zeiten dauern. Dadurch unterscheidet sie sich auch von der Monarchia des Engelbert, der in ihr nur eine menschliche Institution sieht, die vergänglich ist.[1]) Die in der Fortsetzung des Romanum Imperium bestehende Weltherrschaft sei zwar nützlich und für die Menschheit im allgemeinen wünschenswert, allein der Untergang der Universalmanarchie gehe dem Weltende voraus.[2]) Der Admonter Abt teilt auch den im Mittelalter allgemein verbreiteten Glauben, daß die Ankunft des Antichrist das letzte allgemeine Königreich der Welt, nämlich das römische beenden werde.[3]) Im Antichrist sah man allgemein den Nachfolger der römischen Herrschaft. Und Jordanus von Osnabrück z. B. steht durchaus nicht vereinzelt da, wenn er in seinem Traktate die Feinde des Imperiums warnt, sie mögen in ihrem Bestreben, das Kaisertum zu vernichten, die Ankunft des Antichrist nicht herbeiführen:

Item notandum quod cum Antichristus venturus non sit, nisi prius imperium destruatur, indubitanter omnes illi, qui ad hoc dant operam, ut non sit imperium, quantum ad hoc sunt precursores et nuntii Antichristi. Caveant ergo Romani et...[4])	Und so ist zu bemerken: Da der Antichrist nicht früher kommen wird, bis das Imperium zugrunde geht, so sind zweifellos alle jene, welche auf den Untergang des Imperiums bedacht sind — insoferne Vorläufer und Boten des Antichrist. Es seien also auf der Hut die Römer...

[1]) Vgl. folgende, einer Instruktion König Roberts für bestimmte Gesandte an den Papst in Avignon entnommene Stellen:

Ipsum imperium fuit acquisitum viribus et occupatione... imperium his artibus retinetur, quibus ab initio partum est, et illae artes sunt vires... Quod igitur violenter quaesitum est non est durabile, neque permanens, quia est contra naturam.	Das Imperium selbst wurde erworben durch gewaltsame Besitzergreifung... Das Imperium wird durch dieselben Mittel erhalten, durch die es anfangs erworben wurde, d. h. durch Gewalt... Was grausam erworben worden ist, ist nicht von langer Dauer, weil es gegen die Natur ist.

Zitiert nach Cipolla, a. a. O. S. 385 aus „Acta Henrici VII." (publ. dal Bonaini), I, 233—34.

[2]) de ortu XVIII und XIX. [3]) XX—XXIV.

[4]) Tractatus de praerogativa Romani imperii i. d. Ausg. v. Waitz, a. a. O. S. 52; ähnlich auch S. 72. Über die Prophezeiung des Antichrist vgl. auch Bryce, a. a. O. S. 80, Anm. 38—39.

Es drängt sich nun die Frage auf, in welchem Verhältnisse diese Universalmonarchie Dantes zu den ihr untergeordneten Reichen und Ländern steht. Aus zahlreichen Stellen scheint mir hervorzugehen, daß sich Dante dieses Verhältnis als ein ziemlich enges gedacht hat, daß er weit davon entfernt war, die Stellung seines Weltkaisers auf eine lose Oberhoheit über die anderen Fürsten und Könige — etwa nur zur Schlichtung völkerrechtlicher Streitigkeiten zwischen den einzelnen Staaten — zu beschränken. Vielmehr erscheint die Kompetenz des Danteschen Monarcha eine viel weitere, so daß alle anderen faktisch vorhandenen Staaten tatsächlich zu mehr oder weniger autonomen Provinzen herabsinken, deren Leiter zwar den ursprünglichen Königs- oder Fürstentitel beibehalten, ihre Stellung als „Souveräne" im heutigen Sinne aber verlieren. Das einzige Gebilde, welches — nach unseren heutigen Anschauungen — den Namen Staat verdienen würde, ist ausschließlich die Monarchia, das Weltkaisertum. In dessen Kompetenz fallen nach Dante die wesentlich „staatlichen" Funktionen. — Maßgebend für die Beurteilung des in Rede stehenden Verhältnisses ist vor allem das erste Buch der „Monarchia", wo mehrmals darüber gehandelt wird. Da ist zunächst die Definition der Monarchie (Kap. 2): Est ergo temporalis Monarchia quam dicunt imperium, unicus Principatus et super omnes in tempore vel in iis et super iis, quae tempore mensurantur. Indem diese Definition die Herrschaft der Monarchia über „alles, was dem Maße der Zeit unterworfen ist", ausdehnt, wird sie freilich so unbestimmt und weitgehend, daß man aus ihr schlechterdings jede Unabhängigkeit und Selbständigkeit menschheitlicher Teilverbände innerhalb der Monarchie negieren könnte. Doch steht einer derartigen Interpretation, abgesehen von der faktischen Unmöglichkeit des Resultats, zu dem sie führen würde, die im folgenden zitierte Stelle entgegen, welche für die Entscheidung der Frage, wie Dante sich das Kompetenzverhältnis zwischen dem Universalstaate und den eingegliederten Verbänden gedacht hat, die weitaus wichtigste ist. Kapitel 14 heißt es:

Propter quod advertendum sane, quod cum dicitur, humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intellegendum est ut minima judicia cuius cumque municipii

Hiebei ist allerdings zu bemerken, daß, wenn gesagt wird, das Menschengeschlecht kann von einem Oberherrn regiert werden, dies nicht so zu verstehen ist, daß die unbedeutend

ab illo uno immediate prodire possint: cum etiam leges municipales quandoque deficiant, et opus habeant directivo, ut patet per philosophum in quinto ad Nicomachum *ἐπιείκειαν* commendantem: habent namque nationes regna et civitates, inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet. Est enim lex regula directiva vitae. Aliter quippe regulari oportet Scythas, qui extra septimum clima viventes et magnum dierum et noctium inaequalitatem patientes intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes, qui sub aequinoctiales habitantes et coaequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes ob aestus aeris nimietatem vestimentis operiri non possunt. Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum sua communia, quae omnibus competunt ab eo regatur et communi regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent tamquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit majorem propositionem ab intellectu speculativo et sub illa particularem, quae propriae sua est, adsumit, et particulariter ad operationem concludit. Et hoc non solum possibile est uni, sed necesse est ab uno procedere ut omnis confusio de principiis universalibus auferatur.

sten Entscheidungen für jedes Städtchen von diesem einen unmittelbar ausgehen könnten, da ja auch die städtischen Gesetze bisweilen Mängel haben und einer leitenden Bestimmung bedürfen, wie der Philosoph in dem fünften Buche an Nicomachus klar macht, wo er die Billigkeit empfiehlt. Denn es haben Völkerschaften, Reiche und Bürgerschaften Eigentümlichkeiten, welche durch verschiedene Gesetze geregelt werden. Denn das Gesetz ist die leitende Richtschnur des Lebens. Anders z. B. müssen die Skythen regiert werden, die jenseits des dritten Himmelsstriches leben, große Ungleichheit der Tage und Nächte erdulden und unerträglich von Frost und Kälte zu leiden haben; und anders die Garamanten, welche unter den Äquinoktien wohnen, bei denen Tageslicht und Finsternis der Nacht sich gleichmäßig verteilt und die wegen des Übermaßes der Hitze in der Luft sich nicht bekleiden können; sondern es ist so zu verstehen, daß das Menschengeschlecht in Rücksicht auf das Gemeinsame, allen Gebührende, von ihm regiert und durch eine gemeinsame Richtschnur zum Frieden geleitet werde. Diese Richtschnur oder dieses Gesetz müssen die Teilherrscher von ihm empfangen, gleichwie die praktische Vernunft zu einem praktischen

Hoc etiam factum fuisse per ipsum, ipse Moyses in lege conscribit: qui adsumptis primatibus de tribubus filiorum Israel, eis inferiora judicia relinquebat, superiora et communiora sibi soli reservans, quibus communioribus utebantur primates per tribus suas secundum quod ubicuique tribui competebat.

Schlusse den Obersatz von der spekulativen Vernunft erhält und den besonderen Untersatz, der ihr allein gehört, hinzufügt und so nach besonderer Rücksicht den praktischen Schluß macht. Und das ist nicht allein einem möglich, sondern es muß auch von einem ausgehen, damit jede Verwirrung in betreff der allgemeinen Prinzipien aufgehoben sei. Auch Moses schreibt im Gesetz, daß er so gehandelt habe; er überließ den obersten der Stämme der Kinder Israel die unbedeutenderen Entscheidungen; die wichtigeren und allgemeineren behielt er sich allein vor; diese allgemeineren aber wandten die Obersten in ihren Stämmen an, je nach dem, was jedem Stamme gebührte.

Die Regelung der den einzelnen Ländern eigenartigen und wichtigen Lokalangelegenheiten wird der Lokalobrigkeit, den principes particulares überlassen. Für die wichtigen, allen gemeinsamen Angelegenheiten bleibt die Gesetzgebung ausschließlich dem Universalmonarchen vorbehalten. Diesen Weltstaat in seinem Verhältnisse zu den Unterverbänden stellt sich Dante analog vor wie das jüdische Volk unter der einheitlichen Führung Mosis, in seinen einzelnen Stammverbänden von Obersten geleitet, denen in minder wichtigen Fällen die Entscheidung zukommt: ein Vergleich, der — wenn auch nicht einmal bis zu seiner letzten Konsequenz durchgeführt — für die einzelnen Reiche und Länder in ihrem Verhältnisse zum Universalstaate kaum mehr als einen provinzialen Charakter ergibt. Freilich eine juristisch genaue Kompetenzteilung zwischen Universalstaat und Teilverbänden kann man aus der ganzen Stelle, die hauptsächlich nur von der Gesetzgebung handelt, nicht gewinnen. Nur die ungefähre Lage der Grenze zwischen beiden geht aus ihr hervor. Diese Kompetenzgrenze liegt aber entschieden zu Gunsten des Gesamtstaates. Dies bestätigen auch die übrigen

Stellen, welche sich mit dem Thema beschäftigen. — Ist in den eben zitierten Ausführungen Dantes die oberste Gesetzgebungsgewalt dem Kaiser vorbehalten worden, so postuliert die folgende Stelle die oberstrichterliche Gewalt für ihn. Kapitel 10 spricht von dem Falle einer Streitigkeit zwischen den einzelnen Fürsten. Dieselbe könne nur entschieden werden durch eine über allen stehende Autorität. Und weiter heißt es: oportet esse tertium jurisdictionis amplioris, qui ambitu sui juris ambobus principetur; et hic aut erit Monarcha aut non: so ist ein dritter von umfassenderer Gerichtsbarkeit nötig, der durch den Umfang seines Richteramtes über beiden (streitenden Fürsten) steht und das wird nur der Weltmonarch sein. Damit ist die Stelle de mon. III, 10 zu vergleichen: imperium est jurisdictio, omnem temporalem jurisdictionem ambitu suo comprehendens, wonach die richterliche Gewalt des Imperium ihrem Umfange nach die gesamte weltliche richterliche Gewalt umfaßt. Sehr charakteristisch ist auch folgende Erörterung de mon. I, 11:

quia principibus aliis homines non apropinquant nisi in parte, Monarchae vero secundum totum. Et rursus: Principibus aliis appropinquant per Monarcham et non e converso; et sic per prius et immediate Monarchae inest cura de hominibus aliis autem principibus per Monarcham eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit.

...weil den anderen Fürsten sich die Menschen (Menschheit) nur zum Teile nähern, dem Monarchen aber in ihrer Gesamtheit. Und wiederum: Den anderen Fürsten nähern sie sich durch den Monarchen und nicht umgekehrt. Und so wohnt dem Weltmonarchen zuerst und unmittelbar die Sorge (cura = Sorge, aber auch Leitung V e r w a l t u n g) für alle inne, den andern Herrschern aber nur mittelbar durch den Weltmonarchen, weil eben ihre Sorge nur ein Ausfluß jener höchsten Sorge ist.

So wird also das Verhältnis der Menschen als Weltstaatsbürger — wenn das Wort erlaubt ist — zum Weltmonarchen ausdrücklich als ein direktes, unmittelbares, und nicht etwa als ein durch die einzelnen Fürsten vermitteltes bezeichnet. Im Gegenteil! Die Leitung der Teilverbände durch die Fürsten wird geradezu aus der obersten allgemeinen Leitung durch den Kaiser abgeleitet, wodurch natürlich auch eine Konstruktion des

Universalstaates als Lehensverband zurückgewiesen wird. Des Kaisers Tätigkeit ist: imperare, der Fürsten Aufgabe: regere. Ersteres hat einen weiteren Umfang, aber geringere Intensität, letzteres geringeren Umfang, dagegen aber stärkere Intensität. Es ist derselbe Gegensatz, den Dante im ersten Gesange des Inferno ausdrückt, wenn er von Gott sagt (Vers 127):

In tutte parti impera, e quivi regge

Allwärts gebeut er (imperare), doch er trägt die Kron' (regere) Nur dort (im Himmel).

Auch Stellen aus den Briefen Dantes sind zur Beurteilung dieser Frage heranzuziehen. So eine aus der „Epistola ad Florentinos", welche den Gedanken deutlich ausdrückt, daß es sich bei dem Universalstaate nur um einen einzigen Staat und nicht um die bloße lose Vereinigung mehrerer handelt. Dante ruft dort den abtrünnigen Florentinern zu:

Quid fatua tali opinione submota tamquam alteri Babylonii pium deserentes imperium nova regna tentatis, ut alia est Florentina civilitas, alia sit Romana?

Wollt ihr durch solch törichte Meinung bewogen gleich neuen Babyloniern vom frommen Kaisertume euch losreißen und neue Reiche versuchen, daß ein anderes das Florentinische und ein anderes das Römische Staatentum sei?

Und eine andere in dem Briefe an die Fürsten und Herren Italiens, wo er den Kaiser als allgemeinen und obersten Gesetzgeber charakterisiert und wo er die Bewohner Italiens also apostrophiert: die ihr alles Öffentliche genießt und das Eigentum nicht anders als durch das Band seiner (des Kaisers) Gesetze besitzet (qui publicis quibuscumque gaudetis et res privatas vinculo suae legis, non aliter possidetis).

Zur Beleuchtung des fraglichen Problems muß noch eine Stelle aus dem Briefe an die Florentiner herangezogen werden. Dante ruft dort seinen Mitbürgern zu:

„Vos autem divina jura et humana transgredientes . . nonne terror secundae mortis exagitat, ex quo primi et soli jugum libertatis horrentes in Romani principis, Mundi regis, et Dei ministri gloriam fremuistis;

Euch aber, die ihr göttliche und menschliche Rechte überschreitet . . . machen euch nicht die Schrecken des zweiten Todes erbeben, daß ihr zuerst und allein das Joch der Freiheit verschmähen! gegen den Ruhm

atque jure praescriptionis nitentes debitae subjectionis officium denegando in rebellionis vesaniam maluistis insurgere? An ignoratis amentes et discoli publica jura cum sola temporis terminatione finiri, et nullius praescriptionis calculo fore obnoxia? Nempe legum sanctiones altissime declarant, et humana ratio percunctando decernit publica rerum dominia, quantalibet diuturnitate neglecta numquam posse vanescere vel abstenuata conquiri. Nam quod ad omnium cedit utilitatem, sine omnium detrimento interire non potest, vel etiam infirmari.

des römischen Fürsten, des Königs der Welt, des beauftragten Gottes getobt, und auf das Recht der Verjährung euch berufend vorgezogen habt, der schuldigen Ergebenheit Pflichten zu verweigern und zu des Aufruhrs Raserei euch zu erheben? Wisset ihr nicht, ihr Betörten und Sinnlosen, daß das öffentliche Recht erst an den Grenzen der Zeit sein Ende findet und keiner Rechnung der Verjährung unterworfen ist!?

Aus dieser Stelle geht mit Entschiedenheit die Ansicht Dantes hervor, daß das Recht des Imperiums unverjährbar sei. Damit tritt der Dichter in einen scharfen Gegensatz zu den Publizisten der französischen Welfenpartei, die wiederholt die Unabhängigkeit Frankreichs vom Imperium auf Grund der Verjährung behaupteten.[1][2]

So entspricht der Dantesche Idealstaat, als eine die ganze Menschheit umfassende Organisation, vollkommen jener im Mittelalter allgemein üblichen aristotelischen Definition des Staates als höchste, vollkommenste, sich selbst genügende Gemeinschaft. Dabei vermeidet Dante jenen Widerspruch, in den viele mittelalterliche Publizisten geraten, indem sie diese antike Definition der Polis auch auf die mittelalterliche Stadtgemeinde anwenden und dabei dennoch dieser „die ergänzenden und beschränkenden Verbände des Regnum und Imperium überordnen. . .“[3]) Der Mensch-

[1]) Aus der Tatsache, daß in der „Monarchia“ des Argumentes der Verjährung keine Erwähnung getan wird, schließt Scadutto die Unabhängigkeit des Danteschen Traktates von der französischen Streitliteratur. Scadutto, Stato e chiesa negli scritti politici dal 1122 al 1347. Firenze, Le Monniere 1882.

[2]) Vgl. auch Joh. v. Paris, de pot. reg. et pap. cap. XXII.

[3]) Gierke a. a. O. § 11, S. 638, der auch Dante diesen Vorwurf macht; mit Unrecht, wie aus dem Gesagten hervorgeht.

heitsstaat Dantes aber, der ja naturgemäß die weiteste, sich selbst genügende Gemeinschaft ist, umfaßt innerhalb seiner eigenen Grenzen alle Verbände, in welche sich die Menschheit organisch vom Imperium herab bis zum Einzelmenschen gliedert. Dieser Aufbau gestaltet sich nach Dante wie allgemein nach mittelalterlicher Anschauung folgendermaßen: Mehrere Menschen bilden den domus, das ist das Haus oder die Familie; mehrere domus den vicus, das ist die Gemeinde; mehrere Gemeinden die civitas, das ist die Bürgerschaft oder Stadtgemeinde, mehrere civitates vereinigen sich zum regnum, dem Reiche. Und alle unterhalb der Reiche stehenden Teile — heißt es de mon. I, 6 — und alle die Reiche selbst müssen sich ordnen nach einem Oberherrn oder einer Oberherrschaft, d. i. nach dem Weltmonarchen oder der Weltmonarchie.

Es ist eine sehr charakteristische Erscheinung, daß das nationale Moment im Staatsideale Dantes so gut wie gar keine Berücksichtigung findet. Die vorhin zitierte längere Stelle aus dem XIV. Kapitel des ersten Buches seiner Monarchie ist die einzige des ganzen Werkes, in der überhaupt nationaler Unterschiede Erwähnung getan wird, ohne daß aber auch nur im entferntesten aus ihnen jene Konsequenzen gezogen werden, die uns heute selbstverständlich erscheinen. Freilich, jene scharf geprägte Vorstellung der Nation, die der Gegenwart eigen ist, war seiner Zeit noch fremd. Das völlige Ignorieren der Nationalität[1]) muß aber dennoch schon deshalb verwunderlich erscheinen, da gerade in jener Zeit, in welcher Dante die Monarchia verfaßte, sich schon allenthalben ein kräftiges Aufblühen der nationalen Idee fühlbar machte — besonders in Frankreich, das ja bekanntlich den Ausgangspunkt dieser Bestrebungen bildete. Der Gedanke einer alles nivellierenden, alle Gegensätze ausgleichenden Universalherrschaft wurde schon zur Zeit Dantes gerade vom nationalen Standpunkte aus bewußt bekämpft. Das

[1]) Zwar wurde auch schon behauptet, daß sich bei Dante zum erstenmal die Idee der Konföderation Italiens deutlich ausgesprochen finde. Allein diese Behauptung entspringt sicherlich jenem besonders in Italien herrschenden übertriebenen Bestreben, Dante zu allen möglichen Dingen in eine Beziehung zu bringen und ihn als Propheten und Vorahner von Verhältnissen hinzustellen, von denen sich der Dichter trotz aller Genialität wohl kaum etwas träumen lassen konnte. Über Dantes Verhältnis zur Einheit Italiens vgl. z. B. Villari, I fiorentini, Dante et Arrigo VII. (N. Antologia CIII 225 ff. Firenze 1889) u. Cipolla a. a. O. S. 363 ff.

Dantesche Staatsideal muß also in dieser Hinsicht als reaktionär[1]) bezeichnet werden, dasselbe Ideal, das, wie gezeigt, wesentliche Merkmale des modernen Staates trägt: Aus den Bedürfnissen der menschlichen Natur heraus läßt Dante, dem Vorbilde des Aristoteles folgend, seinen Staat wie ein organisches Gebilde entstehen; zur Aufgabe setzt er ihm die Erreichung des Kulturzweckes. Den Monarchen betrachtet er als das oberste Organ der in die Schranken des Rechtes gebannten Staatsgewalt. Und schließlich fordert er zum Heile des Staates eine möglichst weitgehende Unabhängigkeit desselben von der Kirche.

Zeitgemäß aber ist Dantes Staatsideal durchaus nicht. Noch nicht, weil es seiner Zeit in vielen Punkten weit voraus geeilt war; nicht mehr, weil seine Grundlage sich bereits überlebt hatte, die Basis, auf der es aufgebaut war, das Weltkaisertum.

X. Kapitel.

Die Quellen von Dantes Staatslehre; deren Einfluß auf die spätere Publizistik.

Antike Quellen: Plato — Aristoteles — Cicero. Christliche Quellen: Die heilige Schrift — Augustinus — Thomas — Einfluß der zeitgenössischen Publizistik: Brunetto Latini — die französischen Publizisten — Jordanus — Engelbert — Die Bulle „unam sanctam". — Nachwirkungen — Schluß.

Wie überall, so bedeutet auch auf dem Gebiete der Staatslehre die Wiederbelebung der Antike eine Überwindung des Mittelalters und den Beginn moderner Entwicklung. Unsere neuzeitliche Staatslehre, die zwar im kontinuierlichen Zuge der historischen Entwicklung direkt aus der mittelalterlichen hervorgegangen ist, liegt dennoch der zeitlich weit entfernten antiken Auffassung innerlich viel näher. Die lebenskräftigen politischen Ideen Platos und Aristoteles' welche von der Staatsphilosophie unserer Zeit großenteils rezipiert wurden, stehen dem heutigen Denken viel vertrauter und sympathischer gegenüber, als die

[1]) Daß Dante auch in mancher andern Beziehung recht reaktionär gedacht hat, zeigt sein bekanntes Lob der guten alten Zeit, seine Abneigung gegen die Erweiterung von Florenz, u. a.

weltverlorenen, von asketischem Geiste durchwehten Staatstheorien eines Augustinus oder selbst eines Thomas, die wir uns kaum verwirklicht denken können.

Auch bei Dante ist das so charakteristische neuzeitliche Element seiner Staatslehre durchaus antiken Ursprungs. Es ist zum größten Teile dem Umstande zu verdanken, daß der Dichter in umfassender Weise an die Vorbilder Platos und Aristoteles' wieder angeknüpft hat, deren Schriften er teils direkt benützte, teils durch Vermittlung mittelalterlicher Autoren kennen lernte.

Schon die ganze Auffassung Dantes von dem Werte und der Bedeutung des Staates und von dessen Verhältnis zum Individuum atmet hellenischen Geist. Sie steht in einem deutlichen Gegensatze zu jenen, aus den asketischen lebensverneinenden Theorien des Urchristentums erwachsenden, mittelalterlichen Doktrinen, die den Staat als eine, irdischen Zwecken dienende Vereinigung völlig verdammten, oder ihn als notwendiges Übel betrachteten, oder bestenfalls ihn als minderwertig der Kirche unterordneten. Welch dauernden Wert und welch hohe Bedeutung aber Dante — unter dem Einflusse der Antike — dem Staate zugeschrieben, das haben wir bei der systematischen Darlegung seiner Lehre wiederholt gesehen, das geht deutlich aus seinen Bestrebungen hervor, den Staat von der mittelalterlichen Vormundschaft der Kirche zu befreien, und ihn als gleichwertige Größe dieser zu koordinieren.

Im einzelnen stellt sich der Einfluß der antiken Philosophen auf die Staatslehre Dantes ungefähr folgendermaßen dar:

Daß die platonische Philosophie, insbesondere die Ideenlehre, bei ihrem großen Einflusse im Mittelalter auch bei Dante Spuren hinterlassen hat, ist natürlich.[1]) Von der Staatslehre Platos jedoch ist nicht viel zu spüren. Diese mußte schon deshalb weit mehr auf kurialistischer Seite Anklang und Sympathie erwecken, als bei einem kirchenfeindlichen Schriftsteller wie Dante, da die Analogie zwischen den staatslenkenden Philosophen Platos und den christlichen Priestern, denen die rechtmäßige Oberleitung auch in irdischen Dingen zukommen sollte, sehr nahe lag.[2]) Zwar finden sich hie und da Anklänge an den plato-

---

[1]) Vgl. Ozanam, Dante et la philosophie catolique en treiz. siècl. Paris 1834. Deutsche Übersetzung Münster 1858.

[2]) Vgl. Gennrich, die Staats- und Kirchenlehre des Joh. v. Salisbury, S. 120 ff.

nischen Staat, auf die auch bei Gelegenheit bereits hingewiesen wurde.[1]) Doch wird Plato selbst in der „Monarchia" nirgends zitiert. Auch läßt es sich mit Sicherheit kaum feststellen, ob Dante außer dem „Timäus" noch andere Werke Platos direkt benutzt, oder nur mittelbar durch Augustinus und Thomas kennen gelernt hat.

Anders verhält es sich mit Aristoteles. Dessen politische Hauptschrift war nicht allzu lange vor Dantes Wirksamkeit wieder entdeckt worden, und die Benützung derselben sowie anderer Werke des Philosophen war im XIII. Jahrhundert eine allgemeine. So hat sich denn auch Dante dem mächtigen Einflusse des großen Stagiriten nicht entzogen, und die willige Unterwerfung unter die Autorität des Griechen schon dadurch dokumentiert, daß er, der strenggläubige Christ, den Heiden seinen Meister nennt.[2]) Zahlreiche Zitate aus den Schriften des Aristoteles, insbesondere der Ethik und Politik (in der „Monarchia" allein zirka vierzig), bestätigen die große Bedeutung dieses Philosophen für Dante. Zunächst sind es gewisse allgemein-philosophische Grundbegriffe, die Dante von Aristoteles entlehnt und die auch der Staatsphilosophie des Florentiners gewisse charakteristische Züge verleihen. Auch die soziologischen Vorstellungen des Dichters dürften in direkter oder indirekter Weise auf Aristoteles zurückgehen: so die Familie als Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung, als Grundstock des Staates, und anderes, worauf bereits oben des näheren hingewiesen wurde.[3]) Daß die Staatslehre des Aristoteles von Dante in ausgiebiger Weise benutzt wurde, haben wir bereits gesehen. So konstruiert Dante die Rechtfertigung und den Ursprung des Staates ganz im Sinne des Aristoteles, wenn er unter ausdrücklicher Berufung auf den Philosophen die menschheitliche Organisation auf dem Geselligkeitstriebe basiert. Auch den Staatszweck setzt er ganz nach Aristoteles in das „bene vivere", in die durch die Kultur begründete Wohlfahrt. Inwieweit die aristotelische Lehre von den Staatsformen bei Dante berücksichtigt wurde, haben wir bereits gezeigt. Auch in der Beurteilung des

[1]) Vgl. noch convivio IV, 6... „Es verbinde sich die philosophische Autorität mit der kaiserlichen, um wohl und vollkommen zu regieren."

[2]) Vgl. die eigenen Ausführungen Dantes über sein Verhältnis zu Aristoteles convivio IV, 6.

[3]) Vgl. oben Kap. 3.

Verhältnisses zwischen Staat und Individuum wird Dantes mittelalterliche Anschauung — wie wir gesehen haben, — durch das antike Vorbild modifiziert, und dadurch der unsrigen näher gebracht.[1])

Von antiken Staatsphilosophen hat Dante unmittelbar — dank der großen Verbreitung im Mittelalter — auch Cicero gekannt. Wiederholt zitiert er in der „Monarchia" die Schriften: „De officiis", „De finibus boni et mali", und „De inventione". Doch haben die wenig originellen Lehren dieses Eklektikers keinen nennenswerten oder auch nur erkennbaren Einfluß auf die Dantesche Staatsdoktrin geübt. Es sei denn, daß man die für Cicero charakteristische Kombination von Rechtszweck und Kulturzweck mit der ähnlichen Behandlung, welche diese Materie bei Dante erfährt, in einen Zusammenhang bringen will.

Bevor auf die mittelalterlichen Quellen der Danteschen Staatslehre des näheren eingegangen wird, muß noch der Bedeutung gedacht werden, welche die Benützung der heiligen Schrift für Dantes Theorien hat. Bei der ungeheueren Autorität der Bibel für das gesamte geistige Leben des Mittelalters ist ihr großer Einfluß auf die Publizistik leicht erklärlich. Die Berufung auf die heilige Schrift — eine im Mittelalter auf allen Wissensgebieten zu beobachtende Erscheinung — galt auch im Bereiche der Staatswissenschaft als der sicherste Beweis für die Wahrheit irgend eines Satzes, als das untrüglichste Zeichen für die Richtigkeit jedweder Theorie. Die unglaublichsten Behauptungen, die exaltiertesten Doktrinen — sie erhielten Existenzberechtigung durch ein Bibelzitat. Daß unter solchen Umständen die Bibelerklärung in der gewissenlosesten Weise mißbraucht wurde, ist begreiflich; und so bildete die heilige Schrift eine unerschöpfliche Fundgrube, der selbst die erbittertsten Gegner gemeinsam ihre Argumente entnahmen; und es ist eine durchaus nicht so seltene Erscheinung, daß ein und derselbe Bibelsatz zum Beweise für die entgegengesetztesten Behauptungen in Anspruch genommen wurde. Dazu kommt noch, daß man für alle möglichen, oft nur durch die Zeitumstände gegebenen Verhältnisse, z. B. die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser u. ä. aufschlußgebende Relationen in der Bibel

[1]) Über den Einfluß Platos und Aristoteles, auf die Philosophie Dantes, und über die Art, wie sich die Ideen der Akademie und des Lyzeums in der Gedankenwelt des Dichters versöhnen, vgl.: Ozanam, a. a. O. S. 172—191; und Schelling: Über Dante in philosophischer Beziehung. Sämtl. Werke. I. Abtlg., 5. Band. S. 152.

finden wollte, und auf dem Wege der erwähnten Interpretation auch wirklich fand, obgleich dortselbst von all dem aus leicht begreiflichen Gründen keine Spur sein konnte. — Diese Umstände waren im höchsten Grade geeignet, einen wirklichen Einfluß der in der Bibel tatsächlich enthaltenen Staatstheorien unmöglich zu machen, da der wahre Sinn derselben im Gezänke der Parteien verloren ging, und jedermann nur mehr das der heiligen Schrift entnehmen konnte, was er auch ohne sie für richtig hielt.

Auch für Dante trifft das zu. Auch er benutzt nur die Bibel, um aus ihr dasjenige herauszulesen, was seiner Theorie am meisten entspricht. Auf Schritt und Tritt begegnet man Zitaten aus der heiligen Schrift. Die „Monarchia“ enthält deren über 100. Auf viele derselben wurde bereits bei der Behandlung der einzelnen Lehren hingewiesen. Im allgemeinen verfährt auch Dante bei der Erklärung der Bibelstellen nicht anders als seine Gegner, d. h. er liest aus ihnen heraus, was ihm gut dünkt. So verwendet er die „vestis inconsutilis“, das ungenähte Gewand des Herrn, um daraus die Unteilbarkeit des Imperiums zu deduzieren, dasselbe Wort, das Bonifazius der VIII. für die Einheit der Kirche ins Feld führt. Aus Matth. X, 9: „Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in eurem Gürtel haben, noch eine Tasche zur Wegfahrt,“ folgert er die Unfähigkeit der Kirche, Weltliches zu empfangen; und zu ähnlichen Resultaten kommt er bei der Interpretation der Worte des Heilands: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Zwar fühlt sich Dante bewogen, in der „Monarchia“ gegen eine falsche Interpretation der Bibel zu polemisieren,[1]) freilich ohne sich dabei selbst von diesem Fehler bewahren zu können.

Von mittelalterlichen Autoren, die Dante auf dem Gebiete der Staatslehre benützt hat, sei zunächst der heilige Augustinus genannt. Im dritten Buche der Monarchie, Kap. 4, wird dessen Schrift „De civitate dei“ lib. XVII, Kap. 2, zitiert. Auch aus dem Werke „de Doctrina Christiana“ finden sich dortselbst zwei Stellen. Inwieferne dieser „gewaltige Kirchenvater, der wie ein Atlas das gesamte theologische und philosophische Lehrgebäude des Mittelalters auf seinen Schultern trägt“,[2]) auf theologischem und philosophischem Gebiete Dante beeinflußt hat, bleibt hier unerörtert. Zweifellos finden sich spezifisch Augustinische Be-

[1]) de mon. III, K. 4.
[2]) Gennrich a. a. O. S. 123.

griffe in der Gedankenwelt des Dichters. So die Bezeichnung Gottes als das höchste Gut, das „Summum bonum“,[1]) die Darstellung der himmlischen Seligkeit als einer „fruitio Dei“, der Anschauung Gottes;[2]) die Proklamierung der Liebe, des Amor, zum ethischen Prinzip, wonach sogar die Sünde nur als irregeleitete Liebe, als „amor perversus, inordinatus“ erscheint.[3]) Was nun die Staatslehre des Augustinus betrifft, so sind trotz ihrer prinzipiellen Verschiedenheit von der Dantes dennoch in der Monarchia gewisse Spuren zu erkennen, die einen Einfluß der „civitas dei“ vermuten lassen. Die aus einer tiefen Friedenssehnsucht entsprungene Forderung Dantes an den Staat, die terrena pax zu verwirklichen, erinnert einigermaßen an die ganz analoge Aufgabe, die Augustinus seiner Civitas terrena stellt. Auch die von Dante unmittelbar dem heiligen Thomas entnommene Lehre von der zweifachen Seligkeit und die damit zusammenhängende Grenzregulierung zwischen Staat und Kirche findet sich in ihren Grundzügen bereits bei Augustinus. Nur daß eben der Kirchenvater die terrena felicitas weit unter die himmlische Seligkeit stellt, ja sogar das ausschließliche, alleinige Anstreben der irdischen Seligkeit, ohne Rücksicht auf die himmlische, geradezu für sündhaft erklärt.[4]) Auch sonst haben die beiden Staatslehren prinzipiell miteinander nichts gemein; vielmehr sind sie einander schroff entgegengesetzt. Denn Augustinus erachtet vom Standpunkte der christlich-asketischen Ethik den Staat nur als ein durch die Schwachheit der meisten Menschen notwendig gewordenes Übel und stellt ihn in den Dienst der Kirche, die allein imstande ist, ihn gleichsam zu legitimieren und die eigentlich stets bestrebt sein muß, ihn überflüssig zu machen, indem sie gegen seine Grundlage: die Schwachheit der Menschen, ankämpfen soll; Dante dagegen, von der antik-lebensfrohen Weltanschauung der beginnenden Renaissance erfüllt, versucht[5]), das irdische Dasein einem von der himmlischen Glückseligkeit möglichst unabhängigen Ziele: der irdischen Glückseligkeit, zuzu-

[1]) Vgl. Dante, de mon. II, 2, und Kap. 3 dieser Schrift.

[2]) Vgl. de mon. III, 16, u. Augustinus, Retract. lib. I, Kap. 2, § 5. — Reuter, Augustinische Studien S. 465 und 475.

[3]) Vgl. oben Kap. 3 und Aug., Spir. et lit. Kap. 14, § 26. — Dorner, a. a. O. S. 125, 199.

[4]) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 299.

[5]) Ich betone: Versucht, denn ganz konsequent wagt Dante nicht zu sein. Vgl. oben Kap. 8.

führen und den Staat als eine gleichwertige und selbständige Institution neben die Kirche zu stellen.

Weit intensiveren Einfluß auf Dantes Lehren hat der heilige Thomas von Aquino genommen. Unter den Publizisten des Mittelalters hatte gerade dieser in weitem Umfange und mit großem Erfolge auf antike, vornehmlich aristotelische Schriften zurückgegriffen; und so ist Dante auch durch das vermittelnde Vorbild des Thomas mit den staatsphilosophischen Ideen des Altertums in Berührung gekommen. Spezifisch thomistische Anschauungen zeigt Dante vor allem auch auf ethischem und rechtsphilosophischem Gebiete. — So geschieht die Verwendung des Principuum unitatis bei der Begriffsbestimmung von „Gut" und „Böse" durchaus nach Thomas, der hier wiederum von Aristoteles beeinflußt ist. Auch die Darstellung des Rechtes als des göttlichen Willens, sowie die Unterscheidung von göttlichem, menschlichem und natürlichem Rechte ist, wie bereits bei der Darstellung der Danteschen Rechtsphilosophie bemerkt wurde, durchaus thomistischen Ursprungs. Ebenso finden sich in der Lehre vom Staatszwecke bei Dante gewisse Anklänge an den Aquinaten.[1]) Thomas sieht den höchsten staatlichen Zweck in der wissenschaftlichen Betätigung der Bürger und die wichtigste Aufgabe des Staates in der Herstellung des Friedens, der für die Erreichung dieses Zweckes notwendig ist; Dante sucht den Staatszweck in derselben Richtung, nur geht er noch weiter, indem er das „actuare semper totam potentiam intellectus possibilis" als letztes Ziel aufstellt; und er fordert ebenfalls zur Erreichung des Zweckes vom Staate den Frieden. — Die Gründe, welche Dante für die Vorzüglichkeit der monarchischen Staatsform ins Feld führt, zeigen große Ähnlichkeit mit denen des Thomas; vor allem diejenigen, welche sich auf das Principuum unitatis stützen oder denen die Analogie mit der göttlichen Weltherrschaft zugrunde liegt. Der von Thomas gerne benutzte Vergleich des Staatswesens mit einem Schiffe, das der sicheren Leitung eines einzelnen Lenkers bedarf, findet sich öfters bei Dante. Schließlich ist die für Dantes ganze Staatslehre und insbesondere für das Verhältnis von Staat und Kirche grundlegende Theorie von den zwei Glückseligkeiten fast völlig übereinstimmend bei Thomas von Aquino vorhanden.[1]) — So trägt das ganze Dantesche System unverkennbar thomistische Züge!

[1]) Vgl. oben Kap. V.

Nur in den letzten Konsequenzen, welche der scharfsinnige Dominikaner aus der den christlichen Lehren durchaus entsprechenden Minderwertung der irdischen gegenüber der himmlischen Seligkeit für die Stellung des Staates zur Kirche folgerichtig gezogen hat — in diesen Konsequenzen ist ihm Dante nicht gefolgt. Indem der Dichter die Forderung der Gleichberechtigung von Staat und Kirche angebahnt, wird er zu einem ausgesprochenen Gegner des großen kirchlichen Philosophen, gerät aber dabei, wie früher gezeigt, zu seiner eigenen thomistischen Grundlage in Widerspruch.

Von zeitgenössischen Publizisten, die Dantes Lehre beeinflußt haben, sei zuerst der florentinische Poet und Staatsmann Brunetto Latini genannt. Dieser schrieb ein großes enzyklopädisches Werk „Le tresor“ (tesoro), das in der Darstellung des gesamten Wissens seiner Zeit auch den Bruchteil einer Staatslehre enthält, die deutlich den Einfluß der aristotelischen Politik aufweist. Auch Brunetto, der in dem Geistesleben von Florenz eine maßgebende Stellung einnahm und auf den Entwicklungsgang des jüngeren Dante ziemlichen Einfluß übte, war ein eifriger Verehrer der Alten. Er übersetzte den Ovid und Boetius und lieferte eine italienische Ausgabe der aristotelischen Ethik. So wurde Dante auch durch ihn zu antiken Vorbildern geführt.

Die Tatsache, daß sich in zahlreichen Schriften der damaligen publizistischen Kampfliteratur viele ähnliche Argumente und Beweisführungen finden, wie in der Danteschen Monarchia, wurde bereits durch die Anführung entsprechender Parallelstellen berücksichtigt. Zusammenfassend betrachtet, zeigt das Verhältnis Dantes zur französischen Publizistik ungefähr folgendes Bild: Fassen wir zunächst die zwei anonymen Schriften: die „Quaestio de potestate papae“ und die „Quaestio in utramque partem“ ins Auge: abgesehen von der allgemeinen, auf Unabhängigkeit des Staates von der Kirche gerichteten Tendenz, welche beide Werke mit der Danteschen Staatslehre gemein haben, findet sich in der ersteren, ähnlich wie bei Dante, eine Polemik gegen die falsche Bibelinterpretation und im Anschlusse daran eine Zurückweisung des Vergleiches zwischen den beiden Lichtern und der staatlichen und weltlichen Gewalt. Auch wird der historische Vorrang des Staates vor der Kirche behauptet. Die Quaestio in utramque partem leitet ganz wie Dante die Staatsgewalt direkt von Gott ab und erklärt die konstantinische Schenkung für juristisch ungültig. — Zahlreiche Berührungspunkte mit Dante-

schen Theorien zeigt der Traktat des Johann von Paris: „De potestate regia et papali.“ Auch hier ist es vor allem die kirchenfeindliche, die Selbständigkeit des Staates verteidigende Richtung der Schrift, welche an Dantes Monarchia erinnert. Es finden sich auch im einzelnen viele Ähnlichkeiten: So wird das Verhältnis der Kirche zu irdischen Gütern wie bei Dante als bloß privatrechtliches hingestellt. Der Ausspruch des Heilands: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt,“ findet, wie in so vielen anderen Traktaten, auch hier eine analoge Verwendung wie bei Dante. Wie dieser betont Johann die Priorität der weltlichen Macht vor der geistlichen und die Allegorie von den zwei Schwertern wird ganz ähnlich zu deuten gesucht, wie in der Monarchia. Dazu kommt noch die Zurückweisung der kirchlichen Zweilichtertheorie und die damit im Zusammenhange stehende Behauptung, die weltliche Gewalt stamme ebenso wie die geistliche von Gott. Auch die Rechtmäßigkeit der konstantinischen Schenkung wird mit juristischen Argumenten widerlegt. Schließlich finden sich bei Johann von Paris, ähnlich wie bei Dante, deutliche Spuren der Volkssouveränitätslehre. — Diese zahlreichen Berührungspunkte haben trotz des entschiedenen Gegensatzes, in welchem Johann gerade in der Kardinalfrage der Universalmonarchie zur Danteschen Lehre steht, dennoch zu der Vermutung einer gegenseitigen Beeinflussung beider Autoren geführt.[1]) Allein die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit der für die Beurteilung dieser Frage zur Verfügung stehenden historischen Daten hat kein feststehendes Resultat zugelassen. Wenden wir uns nun zu der „Disputatio inter militem et clericum“ und ihrem vermutlichen Verfasser Peter Dubois. Der allen Erscheinungen der französischen Streitliteratur gemeinsame Grundzug: die Polemik gegen die Übergriffe der päpstlichen Macht und die Verteidigung der Freiheit des Staates, weisen auch hier eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Charakter der Danteschen Staatslehre auf. Auch hier finden sich gleiche Argumente, wie beispielsweise der Ausspruch Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Erde“ in der disputatio. In der Frage des kirchlichen Eigentums und bei der Beurteilung der konstantinischen Schenkung zeigt Peter Dubois ganz analoge Ansichten wie Dante. Wie der Franzose mit seinen politischen Reformplänen dem Staatsideale des florentinischen Dichters nahekommt, haben wir bereits erwähnt. Ob

[1]) Vgl. Cipolla, a. a. O.

oder inwieweit der eine vom andern abhängig war, läßt sich kaum konstatieren. Daß aber Dante die französische Streitliteratur überhaupt gekannt hat, ist höchstwahrscheinlich. Auch der von vielen Biographen behauptete Aufenthalt des Dichters in Paris würde sehr dafür sprechen. Aber ebensowenig wie sich dieser Aufenthalt sicherstellen läßt, kann eine Kenntnis der französischen Streitliteratur unbedingt behauptet werden. Bedenklich ist jedenfalls die Tatsache, daß Dante das von den französischen Publizisten für die Unabhängigkeit Frankreichs vom Imperium immer wieder ins Feld geführte Argument der Verjährung in seiner Monarchia wenigstens gar nicht erwähnt.[1] Daß sich sonst aber fast alle Argumente der Franzosen bei Dante finden, scheint für die hier vermutete Entscheidung der Frage ausschlaggebend zu sein.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Grundgedanken der Danteschen Staatslehre fanden wir auch in des Jordanus von Osnabrück Buch über das römische Reich. Ganz im Sinne Dantes tritt Jordan für die Würde und die Bedeutung des Imperiums ein. Nur geschieht es in schlichter trockener Gelehrtenart, die sich von der feurigen temperamentvollen Darstellungsweise des italienischen Dichters stark unterscheidet. Wie Dante, behauptet auch der Kanonikus von Osnabrück die göttliche Abkunft des weltlichen Herrscheramtes und in auffallend ähnlicher Weise beweist er die göttliche Anerkennung und die providentielle Bestimmung des römischen Reiches durch die Geburt, das Wirken und den Tod des Heilands während der Herrschaft der Cäsaren. — In der Frage der Weltmonarchie hat die meisten Berührungspunkte mit Dante unter allen zeitgenössischen Schriftstellern wohl Engelbert von Admont. Zunächst die Forderung einer allgemeinen Universalherrschaft, für welche der Admonter Abt freilich nicht mit derselben Begeisterung, aber doch mit ähnlichen Argumenten eintritt, wie der phantasievolle Dichter. Das Principium unitatis, die Analogie mit der göttlichen Einherrschaft, die gerade unter Augustus fallende Geburt Christi spielen hier wie dort die gleiche Rolle. Inwieweit sich die begrenztere und nüchternere Engelbertsche Auffassung der Weltmonarchie von der Danteschen unterscheidet, haben wir bereits gezeigt. Wie bei Dante findet sich auch bei Engelbert an zahlreichen Stellen eine nachdrückliche, ganz augustinisch anmutende Verherrlichung

[1] Vgl. oben Kap. IX.

des Friedens. Schließlich sei noch daran erinnert, daß die für Dante so charakteristische Lehre von der doppelten Glückseligkeit in ganz ähnlicher Form auch bei Engelbert erscheint. Die gerade auf diesen Punkt gestützte Vermutung einer gegenseitigen Beeinflussung beider Publizisten kann durch den Hinweis auf ihre gemeinsame Quelle: Thomas von Aquino, resp. St. Augustinus, leicht hinfällig gemacht werden.

In welchem Verhältnisse überhaupt alle diese vielfach übereinstimmenden Publikationen einerseits untereinander, andererseits zur Monarchia stehen, ist wegen der höchst unsicheren Entstehungszeiten dieser Traktate und ganz besonders des Danteschen Werkes, wie gesagt, schwer zu bestimmen. Es ist auch diese Frage nicht von allzugroßer Bedeutung. Denn die Ideen und Argumentationen, welche den Inhalt dieser Schriften bilden, wurden durchaus erzeugt und getragen, von einer einheitlichen, gegen das Ende des Mittelalters immer mächtiger anschwellenden Geistesströmung: der Opposition gegen die Kirche. Alle diese Gedanken lagen längst in der Luft; ihr Für und Wider wurde bei jeder Gelegenheit erwogen und ihre gemeinsame Richtung mußte in verschiedenen Publikationen gleicher Tendenz zu einer gewissen Übereinstimmung der Argumente führen. Aus der Ähnlichkeit zweier Schriften miteinander muß sich daher durchaus noch keine gegenseitige Abhängigkeit ergeben. Selbst die mit den äußeren politischen Verhältnissen offenbar so in Widerspruch stehende Forderung einer universalen Weltmonarchie bei zwei Autoren verschiedener Nationalität, wie Dante und Engelbert, setzt nicht notwendig eine Benutzung des einen durch den andern voraus — auch wenn nicht noch äußere Momente dagegen sprechen, wie bei den letztgenannten. — Das Analoge gilt für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnisse der Danteschen Monarchie zu der 1302 erlassenen Bulle Bonifazius' VIII. „unam sanctam". Es ist auffallend, daß Dante bei seiner Polemik gegen die kurialistische Theorie nie einen bestimmten Gegner nennt. Die Annahme lag nahe, daß er sich gegen das Hauptdokument derselben, die erwähnte Bulle, wende. Dagegen ist zu konstatieren, daß er nur zwei in der Bulle angeführte Argumente, nämlich die Zweischwertertheorie und das Argument von der Schlüsselgewalt Petri, ausdrücklich widerlegt und eines, nämlich die „vestis inconsutilis", in einem ganz anderen Sinne als die Bulle verwendet. Witte schloß daraus, daß die Monarchia vor der Bulle „unam sanctam" geschrieben sein müsse. Allein Dante war — wie

Friedberg a. a. O. S. 12 richtig bemerkt — bei der Abfassung seiner Schrift auf die Bulle nicht absolut hingewiesen. Denn die kirchlichen Ansprüche, gegen die Dante zu Felde zieht, wurden in zahlreichen anderen Schriften, z. B. denen des Ägidius Colonna, ganz ähnlich wie in der Bulle unam sanctam vertreten, die überdies ihre Spitze weniger gegen das vom Dichter verteidigte Kaisertum, als vielmehr gegen den französischen König richtete. — Die Lebensverhältnisse Dantes, seine persönlichen Absichten und Bestrebungen, die vor allem diese und ähnliche Fragen zu entscheiden imstande wären, sind in viel zu tiefes Dunkel gehüllt, als daß man mit Erfolg zur Lösung derartiger Probleme schreiten könnte.

Die Nachwirkung, welche Dantes Staatslehre auf die Folgezeit geübt hat, ist verhältnismäßig gering.

Die Kurie, welche, wie bereits erwähnt, Dantes Monarchia hatte verbrennen lassen, veranlaßte eine Gegenschrift. Es ist dies das ungefähr 1330 verfaßte Werk des Fra Guido Vernani von Rimini: „De reprobatione Monarchiae compositae a Dante". Auch in den exaltierten Theorien des Augustinus Triumphus glaubt man eine gegen Dante gerichtete Tendenz erblicken zu dürfen. — In positiver Weise hat Dante die spätere Publizistik nur spärlich beeinflußt. Daß man sich in den kirchenpolitischen Kämpfen zwischen Ludwig dem Bayer und Johann XXII. der Monarchia auf kaiserlicher Seite bediente, ist nach den ausgeprägt imperialistischen Tendenzen dieser Schrift sehr wahrscheinlich. Doch hat die in der Monarchia niedergelegte allgemeine Staatsdoktrin wenig Anklang gefunden. Marsilius von Padua,[1]) der bald nach Dante schrieb, bekämpft die Idee einer Weltmonarchie auf das entschiedenste. Auch sonst ist seine Staatslehre von der Dantes nicht beeinflußt. Der von Marsilius vertretene Gedanke der Volkssouveränität, dessen deutliche Spuren sich zwar auch bei unserem Dichter finden, ist wohl kaum auf Dantesche Ideen zurückzuführen. Gerade in diesem Punkte ist die Lehre des Florentiners viel zu wenig durchgearbeitet und konsequent, als daß sie selbständige Einwirkungen hätte hervorbringen können.[2])

Occams Stellungsnahme zum Probleme der Weltmonarchie

[1]) Vgl. Schreiber, Die politischen und rel. Doktrinen z. Z. L. d. B.

[2]) Dagegen ist es zweifellos unrichtig, wenn Kraus a. a. O. S. 760 gerade in der Stellung zur Volkssouveränität einen Gegensatz zw. Dante und Marsilius behauptet.

ist nicht ganz klar: er führt bekanntlich Gründe für und wider objektiv und ohne selbst zu entscheiden vor. Es scheint aber manches dafür zu sprechen, daß er eher dagegen als dafür war. Auch ist bei ihm die Vermutung nicht ganz ausgeschlossen, daß er Dante gar nicht gekannt habe.[1]) — Einige schwache Spuren Dantescher Ideen finden sich auch bei Petrarca, Cola di Rienzo, Äneas Silvius — ohne daß jedoch von irgend einer tieferen Wirkung die Rede sein kann. Auch sind es vornehmlich nur die politischen Tendenzen der Danteschen Schrift, welche hier Nachklang erwecken. — Daß die italienischen Juristen die Monarchia kannten, geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie diese Schrift häufig zitieren. So Bartolus, de Sassoferrato, Johannes Calderinus, Alberico de Rosciate, welche teils in freundlicher, teils in polemischer Absicht Dantes politischen Traktat erwähnen.[2]) — In Deutschland wurde die Monarchia viel später als in Italien bekannt. Noch Lupold von Bebenburg, Peter von Andlau zeigen keine Spur einer Kenntnis dieser Schrift. Erst Gregor von Heimburg nennt Dante, und auch Nikolaus Cusanus scheint von dem Dichter gewußt zu haben. Weiteren Kreisen Deutschlands wurde Dante erst im 16. Jahrhunderte bekannt. In allen Fällen jedoch, in denen Dantes von publizistischer Seite Erwähnung geschieht, ist es wohl nur der unsterbliche Dichter der göttlichen Komödie, welcher die Erinnerung an den Verfasser der Monarchia wach erhält.[3]) — Eine Nachwirkung Dantescher Ideen glaubt man auch in den Beschlüssen des Kurvereins von Rhense, ja sogar in der goldenen Bulle Karls IV. finden zu können. Doch beruhen diese Vermutungen nicht auf allzu sicherer Grundlage; und selbst wenn sie sich bewahrheiten würden, das Resultat bliebe immer noch ein sehr geringes.

Es ist kein Zweifel, daß der Sänger der Divina Commedia den Staatsphilosophen Dante in den Schatten stellt. Allein die dichterische Phantasie und Gestaltungskraft war auch nicht in jene ehernen Schranken gebannt, mit denen das christliche Mittelalter den wissenschaftlichen Geist und die gelehrte Forschung gefesselt hielt.

[1]) Bei Darstellung des Problems der Weltmonarchie im „Dialogus" behauptet Occam, einen bisher unerörterten Stoff zu behandeln. Vgl. darüber Riezler a. a. O.

[2]) Vgl. Kraus a. a. O. S. 747. ff. u. S. 764.

[3]) Über literarhistorische Details vgl. Grauert, Dante in Deutschland. Hist. pol. Bl. 1897, 2.102. und Sulger-Gebing, Dante in der deutschen Literatur. Zeitschr. f. vergl. Literaturgesch., VIII, IX.

Daß aber dennoch der Staatsphilosoph Dante unter allen Publizisten seiner Zeit einen hervorragenden Platz einnimmt, ist sicher. Schon früher haben wir das wissenschaftliche Verdienst gewürdigt, welches darin lag, den schwankenden Begriff der Universalmonarchie in einer besonderen Monographie zu erörtern. Daß sich die Staatslehre Dantes sowohl durch ihre wissenschaftlich präzise Form, als auch durch ihr tiefes Eindringen in das Wesen der Sache von den staatstheoretischen Publikationen um die Wende des XIII. Jahrhunderts vorteilhaft unterscheidet, wird jedem einleuchten, der nur einigermaßen die schwerfällige, durchaus formalistische, nie auf den Grund der Probleme dringende Methode der zur Zeit Dantes wirkenden Publizisten kennen gelernt hat. Daß der Dichter bei seiner Beweisführung viele allgemein gebräuchliche Argumente verwendet hat, die sich fast wörtlich gleichlautend bei zahlreichen anderen Publizisten finden, kann seine Bedeutung und Originalität nicht schmälern. Dieses Handwerkzeuges der Scholastik mußte man sich im XIII. Jahrhundert notgedrungen bedienen, wollte man sich überhaupt seinen Zeitgenossen verständlich machen. — Was sich an neuen, kommenden Ideen in seiner Lehre gefunden hat, haben wir gezeigt, und dabei gesehen, wie mächtig Dante mit den Begriffen und Vorurteilen seiner Zeit gerungen hat, wie er überall bemüht war, das Mittelalter zu überwinden, neuen Idealen sich entgegenzuarbeiten. Doch weil er in diesem Kampfe nicht völlig Sieger geblieben ist, darum hat auch seine Staatslehre in der Folgezeit so wenig Einfluß geübt: In ihren Grundlagen veraltet, bildet sie den letzten Ausdruck eines nicht mehr lebensfähigen unfruchtbaren Gedankens: des Weltkaisertums! Die modernen Elemente aber, die sie enthält, sind teils viel zu wenig klar und präzise gefaßt, teils zu früh ausgesprochen, als daß sie den festen Ausgangspunkt einer neuen starken Entwicklung hätten bilden können.

Auf dem Gebiete der Staatslehre bedeutet Dante nur das Frührot der Renaissance, die in ihrer Mittagshöhe einen Macchiavelli, einen Bodin gereift hat.

Literatur.

(Verzeichnis der benützten und berücksichtigten Werke.)

Abegg H., Die Idee der Gerechtigkeit und die strafrechtlichen Grundsätze in Dantes göttlicher Komödie. in Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft. I. 1867.

Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquino. 1873.

Böhmer, Über Dantes Monarchie. 1860.

Bryce, Das heilige römische Reich. 1873.

Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien. 7. A. 1899.

Capponi G., Geschichte der florentinischen Republik.

Carlyle Th., On heroes and heroworship. (Chapman & Hall.) 1889.

Chamberlain H. S., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 4. A. 1903.

Cipolla C., Il Trattato „De Monarchia" di Dante Allighiri e l'opuscolo „de potestate regia et papali" di Giovanni da Parigi in: Memorie dell' Accademia di Torino. Ser. II, 42. 1892.

Davidsohn R., Geschichte von Florenz. 1896.

— Forschungen zur Geschichte von Florenz, 3. 1901.

Del Lungo, Dino Compagni. 1879—80.

— Dante nei tempi di Dante. 1888.

Derichsweiler, Das politische System Dantes (Original unzugänglich). 1874.

Döllinger, Papstfabeln.

Dorner Augustinus. 1873.

D'Ovidio, la proprietà ecclesiastica secondo Dante in Atti della R. Accademia di scienzè morali e politiche di Napoli, vol. XXIX. 1897.

Eicken, Gesch. und System der mittelalterl. Weltanschauung. 1887.

Erdmann, Scholastik, Mystik und Dante in Jahrb. der deutschen Dante-Gesellschaft. 3.

— Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1896.

Federn K., Dante. 1899.

Förster, Die Staatslehre des Mittelalters in: allgemeine Monatsschrift für Literatur und Wissenschaft. 1853.

Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche. 1874.

Fuchs, Engelbert von Admont, in: Mitteilungen des histor. Vereins für Steiermark 11. Heft. 1862.

Gennrich, Die Staats- und Kirchenlehre des Joh. von Salisbury. 1894.

Gierke, Genossenschaftsrecht. III. 1881.

Goldast, Monarchia sancti Romani Imperii 1612.

Grauert H., Zur Danteforschung, in: Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 16. Band.
— Dante und H. S. Chamberlain. 1904.
— Dante, Bruder Hilarius und das Sehnen nach Frieden. 1899.
— Dante in Deutschland. 1897.
Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. VI. 1893.
Gumplovicz. Geschichte der Staatstheorien. 1905.
Hartwig D., Ein Menschenalter, florentinische Geschichte 1250—1292, in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. I, II, V. 1889—90.
— Florenz und Dante, in Deutsche Rundschau. LXXIII. 1892.
Hettinger, Die göttliche Komödie des Dante Alighieri. 1880.
Höfler, Kaisertum und Papsttum. 1861.
Hubatsch O., Dante Aligh.: Über die Monarchie. übersetzt, mit einer Einleitung versehen. 1872.
Kraus F. X., Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik. 1897.
— Ägidius von Rom in: österr. Vierteljahrschrift für kathol. Theologie. I. 1862.
Levi G., Bonifazio VIII. e le sue relazioni col commune di Firenze. 1882.
Lorenz, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter. II. 1887.
Maass A., Dantes Monarchie (Original mir nicht zugänglich). 1891.
Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregor VII. 1894.
Ozanam, Dante et la philosophie catholique en treiz. siecl. 1834.
Prompt, Les oeuvres apocryphes du Dante (Original mir nicht zugänglich. 1892.
Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. 1897.
Reuter, Augustinische Studien. 1887.
Riezler S., Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayern. 1874.
Savigny, Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter. 1822.
Scadutto. Stato e chiesa negli scritti politici dal 1122 al 1347. 1882.
Scartazzini, G. A., Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke. 1869.
— Dante-Handbuch. 1892.
Scheffer-Boichhorst. Aus Dantes Verbannung. 1882.
Schelling. Dante in philosophischer Beziehung. sämtl. Werke, I. Abt., 5 Bd. 1859.
Schirmer C. W., Dante Alighieris Stellung zur Kirche und Staat, Kaisertum und Papsttum. 1891.
Scholz R., Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. in: Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz. 1903. 6. 8. Heft.
Schreiber, Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Bayer. 1858.
Siragusa, L'ingegno, il sapere e l'intendimenti di Roberto d'Angio, con nuovi documenti. 1891.
— La proprieta ecclesiastica secondo Dante im Giornale Dantesco. VII. 1899.
Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. 1847.

Stedefeld, Über Dantes Auffassung von Staat, Christentum und Kirche, in Jahrbuch der Deutsch. Dante-Gesellschaft 3.

Toynbee, Paget, the source of a hitherto unidentified quotation in the „de Monarchia" of Dante in the Athenäum. 1896, Nr. 3674.

Waitz, Des Jordanus von Osnabrück Buch über das römische Reich in: Abhandlung der kön. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen. XIV. 1868—69.

Walter, Naturrecht und Politik. 1863.

Wegele F. X., Dante Alighieris Leben und Werke. 3. A, 1879.

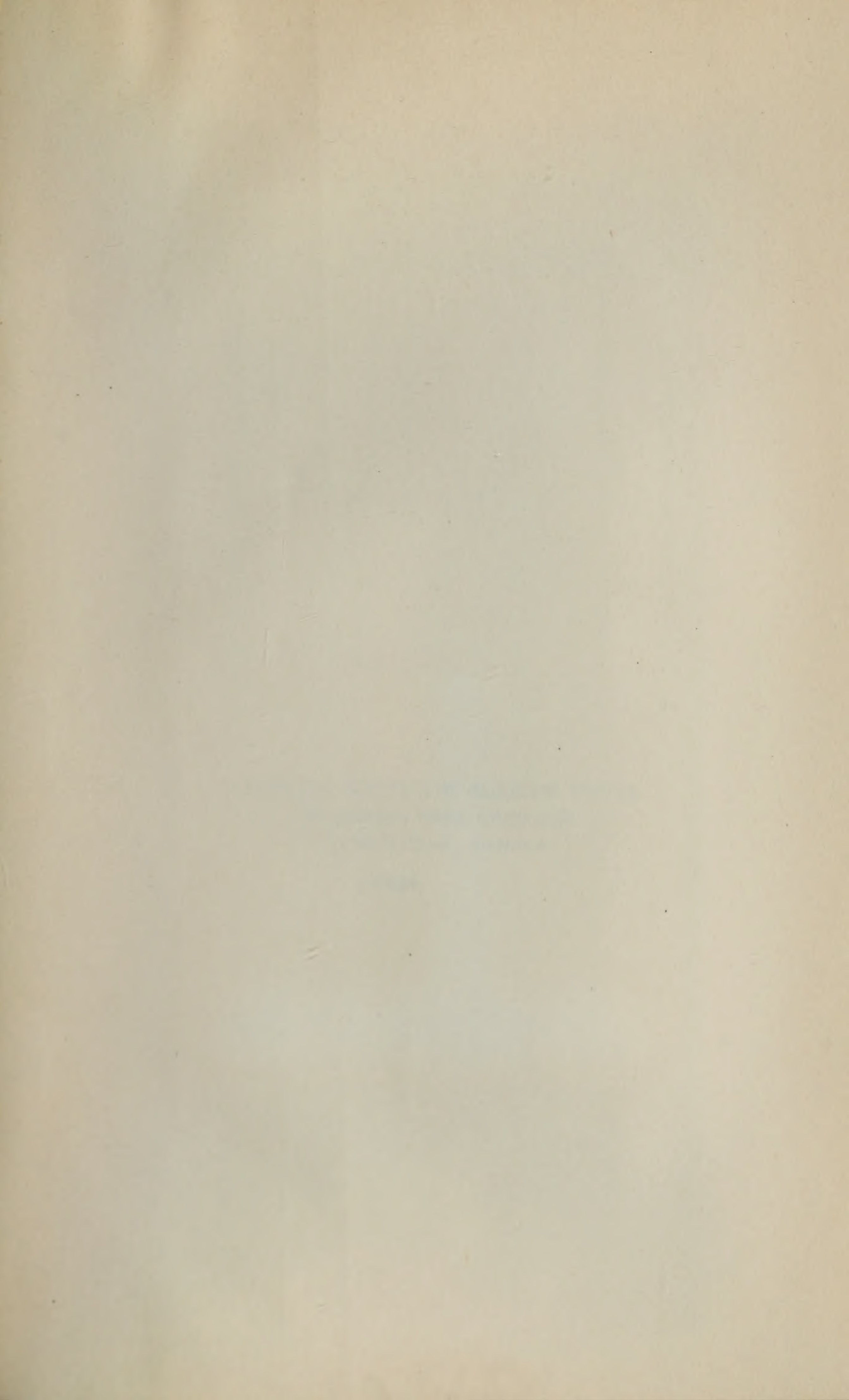
— War der Dichter der göttlichen Komödie der Verfasser der Schrift „De Monarchia" in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. VI.

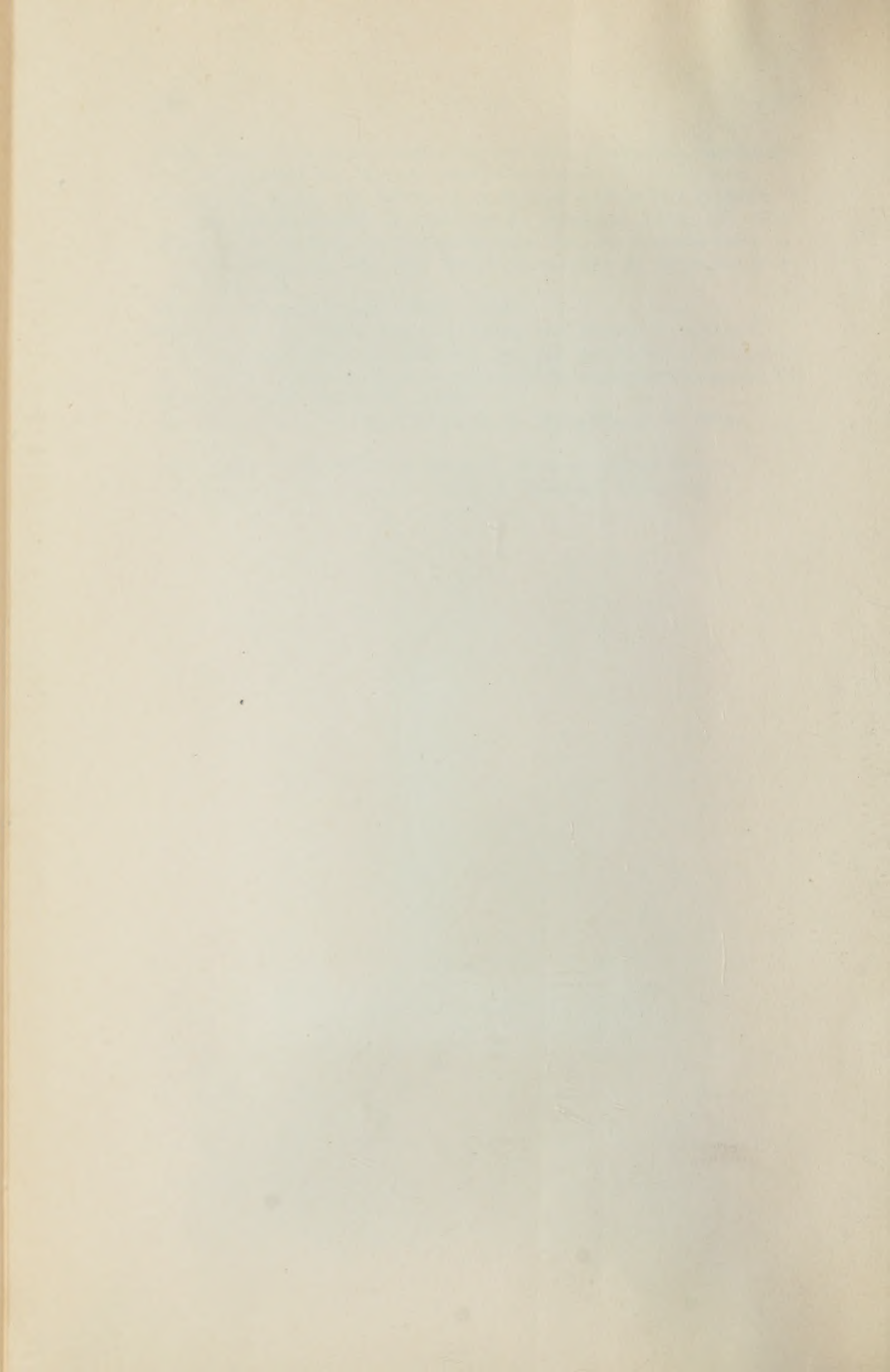
Witte, Dante-Forschungen. 1869.

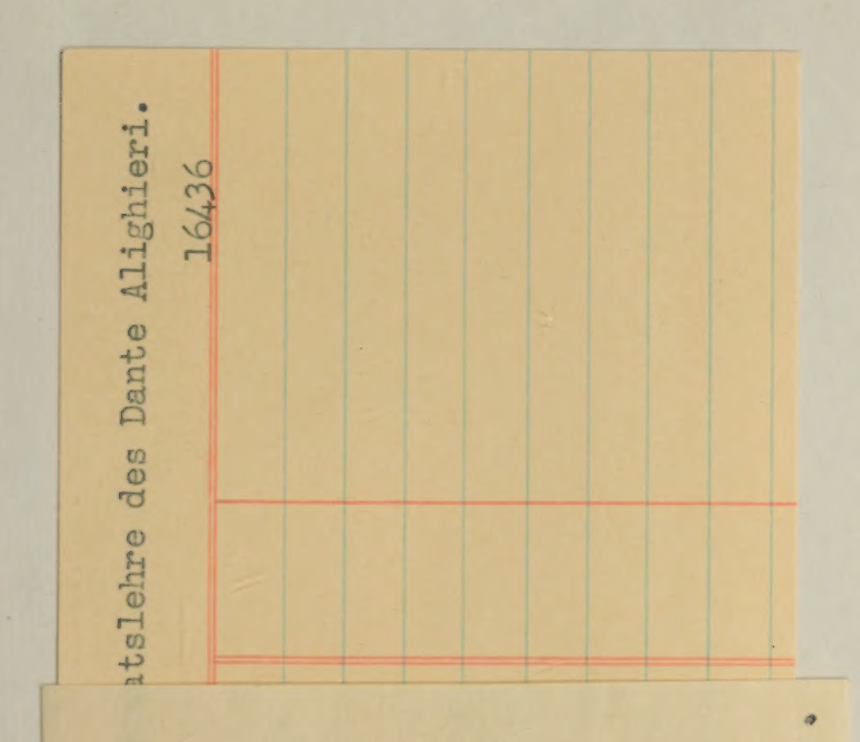
— Prolegomena zu Dante Alighieri, de Monarchia ed K. Witte. 1874.

— Dantes Weltgebäude, in Jahrb. d. deutschen Dante-Ges. 1.

— Dantes Sündensystem in Jahrb. d. deutschen Dante-Ges. 4.






atslehre des Dante Alighieri.
16436

